RENÉ GUÉNON

EDIZIONI MEDITERRANEE

LA CRISI DEL MONDO MODERNO

INTRODUZIONE DI JULIUS EVOLA



In questo libro la "crisi del mondo moderno" viene anzitutto inquadrata in una vasta prospettiva storica, in relazione a quella "età oscura", fase terminale di un ciclo e conclusione di una lunga concatenazione di cause e di effetti, preconizzata fin da tempi lontani. I principali aspetti per i quali lo sviluppo del mondo moderno ha portato ad una crisi inevitabile e profonda vengono magistralmente analizzati ad uno ad uno, non solo nel campo sociale ma anche in quello della concezione generale della vita e della conoscenza. A tali aspetti viene dato rilievo anche mediante un confronto fra l'Occidente moderno e ciò che fu il mondo tradizionale orientale, ma altresì europeo, e portano a considerazioni su problemi generali, come per esempio, quello dei rapporti fra contemplazione e azione.

Editing e conversione a cura di Natjus

René Guénon

LA CRISI DEL MONDO MODERNO

Traduzione e introduzione di Julius Evola

Titolo originale dell'opera: LA CRISE DU MONDE MODERNE

Prima edizione: 1972
Traduzione di Julius Evola

Copertina di Giulia Marini - Printed in Italy - Studio Tipografico
Artigiano Romano - Via Luigi Arati, 12 - Roma

INDICE

INTRODUZIONE

Nella pienezza del suo senso la parola «rivoluzione» comprende due idee: anzitutto quella di una rivolta contro un dato stato di fatto; poi l'idea di un ritorno, di una conversione - per cui nell'antico linguaggio astronomico la rivoluzione di un astro significava il suo ritorno al punto di partenza e il suo moto ordinato intorno ad un centro.

Ebbene, prendendo il termine «rivoluzione» in questo senso complessivo, può dirsi che nel mondo attuale pochi libri siano così risolutamente «rivoluzionari» quanto quelli di René Guénon. Infatti in nessun altro autore è così recisa e inattenuata come in lui, la rivolta contro la moderna civiltà materialistica, scientista, democratica, profana e individualistica. Ma, in pari tempo, in nessun altro autore dei nostri giorni è così precisa e consapevole l'esigenza di un ritorno integrale a quei principi, che per essere al disopra del tempo non sono né di ieri né di oggi ma presentano una perenne attualità e un perenne valore normativo, costituendo i presupposti immutabili per ogni grandezza umana e per ogni tipo superiore di civiltà.

Questo secondo punto differenzia nettamente il Guénon da tutti coloro che, da un certo tempo, si son dati ad accusare il «tramonto dell'Occidente», la «crisi della cultura moderna» e via dicendo - temi, questi, che dopo il crollo costituito dalla seconda guerra mondiale si ripresentano con rinnovata forza. Infatti in tutti costoro - si chiamino Spengler o Massis, Keyserling o Benda, Ropps o Ortega y Gasset o Huizinga - invano si cercherebbe un sistema di punti di riferimento che giustifichi e renda integrale la loro critica; le loro, non sono che reazioni confuse e parziali; malgrado tutto, essi appartengono spiritualmente al mondo stesso che criticano, al «mondo moderno», e le posizioni assolute a cui dovrebbero riferirsi o le ignorano, o le evitano temendo l'accusa di reazionarismo e di anacronismo. E non parliamo poi del livello su cui si trovano le cosidette tendenze «contestatarie» contemporanee e i corifei di essi, partendo da Marcuse e da Horkheimer.

Di ciò non è il caso, in Guénon. È per avere una coscienza precisa di quel che è positivo e, in senso superiore, normale, che egli attacca le varie forme dello spirito moderno. E in lui non si tratta di «filosofia» e di posizioni più o meno personali, ma di vedute che si rifanno ad una tradizione nel senso più alto e universale del termine. È tutto un mondo che egli rievoca come misura, mondo di cui l'Occidente già da tempo ha dimenticato non solo la dignità, ma quasi la stessa possibilità di esistenza.

Così in Guénon vi è un'accusa e, in pari tempo, una testimonianza. E, quanto a stile, da lui esulano del tutto gli accorgimenti per apparire «brillante» e «interessante», per cattivarsi il pubblico corrente fatto di letterati e di «intellettuali». Il punto di vista che egli intende difendere non è quello della «novità» e della «originalità», ma quello della verità pura e inattenuata - e questa è la ragione non ultima per cui, malgrado il livello infinitamente diverso, Guénon, pur avendo ormai anche da noi un numero non irrilevante di lettori, non è conosciuto e letto quanto gli autori sopra accennati. Quel che egli dice di valido - è bene ripeterlo - non è un prodotto del «pensiero»: corrisponde a quel che avrebbe potuto dire un uomo dei tempi chiamati da Vico «eroici», un rappresentante di una «conoscenza dall'alto»: rispetto alla quale non vi è da discutere, ma da riconoscere o da respingere, da dire sì o no.

L'opera svolta da Guénon in una serie di libri è vasta ed organica, e qui non è il caso di riassumerne nemmeno i motivi principali. Procedendo da un costante punto di vista, che è quello «metafisico» del «tradizionalismo integrale», essa riguarda i domini più vari: simboli, miti, tradizioni primordiali, interpretazione della storia, morfologia e critica delle civiltà, iniziazione, fenomeni religiosi e pseudoreligiosi, esoterismo, scienza tradizionale dell'essere umano, dottrina dell'autorità spirituale, e così via, tutto ciò rientra nell'opera che il Guénon ha svolto con una preparazione senza pari e con un metodo nuovo per esser recisamente antimoderno, per aver come costante oggetto la «terza dimensione» di una realtà che il lettore si accorgerà di non aver conosciuto in precedenza se non in superficie.

La presente opera è forse quella che ai più può servire d'introduzione allo studio degli altri libri del Guénon, tanto da condurre gradatamente chi è vocato a contatti diretti con lo stesso «spirito tradizionale». Una cura costante dell'Autore è stata quella di non trascurare nulla a che, nei riguardi delle sue principali idee, non nascano malintesi. Tuttavia è possibile che per la natura stessa delle sue visuali e per la necessità di usare parole purtroppo

pregiudicate da un uso corrente diverso, in una lettura non attenta qualche punto del presente lavoro si presti ad equivoci, che qui è bene prevenire. In secondo luogo, a parte i principi generali, vi sono formulazioni che rendono opportune alcune riserve, non essendo le uniche possibili partendo dagli stessi punti di riferimento, cioè da quelli della Tradizione.

Per il primo punto, non sarà inutile sottolineare che se Guénon dichiara che il suo punto di vista è «metafisico», al termine «metafisica» non va dato il corrente significato filosofico moderno. Il Guénon usa parimenti, ricorrentemente, i termini «intellettualità», «élite intellettuale», «intuizione intellettuale»: anche ciò non deve trarre in equivoco, come non deve trarre in equivoco il suo parlare di «principi» in un senso che spesso potrebbe far pensare al razionalismo. La scelta, non del tutto felice, di quei termini non deve sviare. Il riferimento va in realtà ad un ordine essenzialmente superrazionale. Il parlar di «intellettualità» può giustificarsi solo per alludere, con una analogia, una forma di partecipazione, di realizzazione e di contatto con contenuti superiori che abbia caratteri di lucidità, di chiarezza, di «conoscenza» in opposizione a tutto quanto è irrazionalismo, confuso misticismo, intuitivismo istintivo e vitalistico. Nel senso guénoniano, l'ordine «metafisico» trascende ogni facoltà semplicemente umana: ma è reale e ci si può integrare in esso quando si seguano quelle vie di trascendimento della condizione umana in genere che ogni grande tradizione ha sempre conosciuto e che nulla hanno a che fare con le speculazioni filosofiche e le divagazioni «spiritualistiche».

Con ciò si ha anche la chiave per comprendere il «tradizionalismo integrale» di Guénon. Ciò che Guénon chiama «intellettualità pura» è una facoltà cui è dato, fra l'altro, cogliere in una evidenza diretta l'unità fondamentale e trascendente degli insegnamenti, dei simboli e dei principi che nelle diverse tradizioni storiche e nei vari popoli hanno rivestito forme varie e talvolta, in apparenza, perfino contrastanti. Il tradizionalismo di Guénon è dunque diverso da ciò che comunemente s'intende per tradizione: sta ad esso negli stessi rapporti in cui l'universale sta al particolare, l'identico e l'essenziale alla varietà contingente dell'una o dell'altra espressione. Al punto di vista di Guénon è proprio il valorizzare una tradizione - anche se augusta - non per quel che essa ha di chiuso e di particolaristico, ma per quel che in essa riconduce ad un contenuto metafisico presente anche, in altre forme, in una maggiore o minore completezza, in ogni altra tradizione degna di tale nome. È un tradizionalismo «esoterico», e non empirico.

Un punto che in Guénon richiede sia delle chiarificazioni che delle riserve riguarda il problema dei rapporti fra contemplazione e azione. Anche il termine «contemplazione» può generare un equivoco; dato il suo senso corrente, a pochi può suggerire ciò di cui qui si tratta, ossia quella positiva via di recesso dalla realtà metafisica, cui si è or ora accennato. Si penserà invece a forme religiose, estraniate dal mondo - e l'opposizione dichiarata da Guénon fra contemplazione ed azione forse rinforzerà l'equivoco.

L'affermazione del primato della «conoscenza», della «contemplazione» e della «intellettualità» sull'azione è, in Guénon, esplicita. Può essa valere senza riserve? Secondo noi, nella sola misura in cui ciò che è inferiore e che va subordinato sia l'azione sconsacrata e materializzata, quella che è da dirsi più agitazione e febbre che non vera azione per il suo essere priva di ogni luce, di ogni vero senso, di ogni principio: insomma, più o meno, è l'azione quale l'ha concepita l'Occidente moderno.

Ma dal punto di vista dei principi la questione è più complessa e le vedute sostenute da Guénon - in questo come in altri libri - risentono più della sua «equazione personale» che non di deduzioni univoche dalla dottrina tradizionale integrale. Per chiarire questo punto - essenziale anche per il problema dei rapporti tra Oriente ed Occidente - bisogna ricordare che i due simboli della contemplazione e dell'azione sono stati sempre in relazione, rispettivamente, con l'elemento sacerdotale e con quello guerriero o regale. Ora, è dottrina tradizionale, ammessa dallo stesso Guénon, che in origine i due poteri, la sacerdotalità e la regalità guerriera, facevano una sola cosa. Solo successivamente si venne ad una loro separazione e perfino ad una opposizione. Ma se così è, sia all'uno che all'altro termine - sia a sacerdotalità che a semplice regalità, sia al "brahman" che al "kshatram", quindi anche sia a «contemplazione» che ad «azione» - va riconosciuto un ugual carattere subordinato; entrambi si trovano ad egual distanza dal punto originario e, di conseguenza, in via di principio nessuno dei due può rivendicare una assoluta supremazia rispetto all'altro, e l'uno può esser suscettibile quanto l'altro a servire da base per un'opera eventuale di rintegrazione, di superamento dell'antitesi, di ricostruzione dell'unità originaria che è insieme conoscenza e azione, sacrità e virilità guerriera.

Ora, la forma mentis che era propria a Guénon quale individuo gli impedì di riconoscere in questi termini le conseguenze di una dottrina che egli pur ammetteva. Donde la non-ineccepibilità della tesi da lui difesa dell'incondizionato primato della intellettualità e della contemplazione;

donde il disconoscimento delle possibilità che anche il mondo dell’azione (inteso però in senso tradizionale, non in quello moderno) contiene per una possibile rintegrazione.

Questa limitazione incide, e in modo non irrilevante, su tutto ciò che Guénon dice circa i presupposti di una possibile ricostruzione dell’Occidente. La tradizione unica, pur essendo una nell’essenza, ammette forme varie di espressione e di realizzazione in corrispondenza alle disposizioni specifiche dei popoli per i quali deve valere. Ora Guénon riconosce che nei popoli d’Occidente predomina la tendenza all’azione. Se così è, non si vede come egli possa affermare che l’unica forma di tradizione che si rese possibile per l’Occidente sia stata di tipo religioso (fra l’altro, ciò può solo valere per un’epoca relativamente, recente e prescindendo dal carattere complesso, non semplicemente «religioso», ghibellino, del Medioevo occidentale - a tacere poi della romanità antica); in secondo luogo, appare problematico che, di nuovo, una tradizione di tipo religioso e, più in genere, una tradizione cui sia propria l’affermazione del primato della conoscenza sull’azione unilateralmente considerata sia l’unica base concepibile nell’eventualità di una ricostruzione dell’Occidente. È evidente che, in questa eventualità, una tradizione che, pur avendo carattere metafisico, si legasse ai simboli dell’azione sarebbe quella che, per esser congeniale alla qualificazione predominante in Occidente, più efficacemente e organicamente potrebbe agire.

Solo che si porrebbe il problema delle forme tradizionali non estinte che per un’opera del genere potrebbero esser utilizzate. Tale difficoltà sembrerebbe minore nell’altra alternativa, grazie al sussistere del cattolicesimo. Ma le condizionalità che lo stesso Guénon ha dovuto indicare affinché il cattolicesimo possa assolvere un tale compito e propiziare una ricostruzione «tradizionale» dell’Occidente bastano per convincersi del carattere utopistico di un tale assunto. Del resto, il Guénon ebbe a confessarci che l’avance al cattolicesimo egli si era sentito tenuto a farla, senza però illudersi circa le reazioni degli ambienti cattolici: che in effetti sono state del tutto negative, data la direzione tutt’altro che «tradizionale» in senso superiore che sempre più ha seguita la religione venuta a predominare in Occidente e oggi poi, nel clima dell’«aggiornamento modernistico», quanto mai.

Ciò conduce anche a precisare il concetto della élite che potrebbe far da centro ad una eventuale ricostruzione dell’Occidente. Il termine usato da

Guénon è “élite intellectuelle”. Pur facendo entrare in linea di conto i precedenti chiarimenti circa il senso speciale dato da Guénon all’intellettualità; pur considerando i suoi accenni a forme indirette, invisibili e imponderabili d’azione di cui può disporre una élite del genere (come ne è stato il caso per alcune società segrete), non si può evitare l’impressione di qualcosa di astratto o quasi di ristretto a studi e a teorie. E ove si accetti quel che si è detto circa l’opportunità di far valere, per l’Occidente, soprattutto una tradizione avente per punto di partenza i simboli dell’azione, crediamo che concetto assai più acconcio e meno equivoco sarebbe quello di un Ordine, sull’esempio degli Ordini esistiti sia nel Medioevo europeo, che in altre civiltà. Nell’Ordine può vivere una tradizione perfino iniziatica, però insieme ad una formazione caratteriale virile, esprimentesi in un preciso stile di vita e in un contatto più reale col mondo dell’azione e della storia.

È strano che nei riferimenti molteplici che Guénon fa a civiltà tradizionali, in questo come in altri libri, il Giappone sia del tutto trascurato. Ciò è di nuovo da spiegarsi con l’idiosincrasia personale di Guénon, che in tutto ciò che è tradizione è stato portato a dare la preminenza ad un ideale di tipo brahmanico e di pura conoscenza. Ora, fino a ieri il Giappone presentava un modello interessantissimo. Esso si era modernizzato all’esterno, a scopi di difesa e di offesa, conservando però all’interno una tradizione millenaria; questa tradizione, affine sotto certi aspetti a quella del Sacro Romano Impero, si incentrava però più nei simboli dell’azione, della casta guerriera e della regalità che non in quelli sacerdotali, e proprio il concetto di Ordine, come un’aristocrazia guerriera integrata da elementi sacrali e, in alcuni casi, perfino iniziatici (lo Zen, oltre allo Shintoismo), vi aveva una parte importante - nella casta dei Samurai, che di quella tradizione costituiva la spina dorsale.

Per ultimo, varrà accennare al significato che l’Oriente oggi può avere per l’Occidente. Come si vedrà, Guénon all’antitesi Oriente-Occidente sostituisce a ragione quella fra mondo tradizionale e mondo moderno. Le forme del mondo tradizionale in effetti non differirono molto in Oriente ed Occidente, restando però tutte in egual misura opposte a quelle proprie alla civilizzazione moderna. Guénon ritiene che per un insieme di circostanze dette forme si siano ancora conservate in Oriente, mentre in Occidente sono andate perdute; donde la sua idea, che un contatto con l’Oriente, ove lo spirito tradizionale si manterrebbe ancora vivo, possa servire all’Occidente non per snaturarsi, ma per ritrovare sé stesso, per cercare di ricostruirsi in una forma tradizionale.

Ora, qui sarebbe da domandarsi dove è che in Oriente la tradizione è ancora effettivamente viva: la Cina è andata perduta, l'India sta nazionalizzandosi ed europeizzandosi con un ritmo crescente, i paesi arabi sono in soqquadro. Per il retaggio tradizionale non si tratta ormai, crediamo, solo di epigoni o di gruppi i quali non controllano più la vita storica delle corrispondenti civiltà e che saranno destinati a rendersi sempre più chiusi ai profani e staccati dallo sviluppo delle loro stesse nazioni: ciò, per quel che riguarda il problema di contatti e influenze reali, e non della semplice conoscenza teorica delle dottrine sapienziali antiche, per il che esiste ormai in Occidente una letteratura abbastanza vasta e a tutti accessibile, con traduzioni d'ogni genere.

D'altronde, proprio in base alle «leggi cicliche» ricordate da Guénon vi è da chiedersi se lo stesso Oriente non sia destinato a percorrere la stessa via crucis che dall Occidente ancora tradizionale (diciamo dal nostro Medioevo) ha condotto alle forme della civiltà moderna - ed anzi a percorrerle forse con un ritmo assai più veloce (vedi l'esempio della Cina). Allora è anche da domandarsi se l'Occidente, proprio per trovarsi «più avanti» nell'arco discendente del ciclo che non civiltà, come quelle orientali, le quali solo ora cominciano ad entrare nella crisi vera e propria e che solo per questo conservano ancora maggiori resti dello spirito tradizionale e metafisico, si trovi si più prossimo alla fine ma anche, per ciò stesso, al nuovo principio. Non si tratta di indulgere a nessun ottimismo: ma qualora un gruppo di forze potesse portarsi di là dalla crisi del nostro mondo, proprio l'Occidente si troverebbe a tenere la posizione di testa quando l'Oriente sarà al punto corrispondente alla nostra presente crisi, che in quel punto avremmo lasciato indietro.

Il grande problema, che in tali termini appare dunque avere un significato universale, è perciò quello delle forze di cui si potrebbe disporre come base per una nuova coscienza tradizionale dell'Occidente, eventualmente con l'espressione concreta costituita da una élite in forma di Ordine, e con tutto ciò che è richiesto per quella revulsione e per quel «raddrizzamento» generale nel campo della visione del mondo, dei valori e dei metodi di conoscenza, rispetto a cui tutto quello che dice Guénon mantiene una validità ineccepibile né saprebbe trovar riscontro nelle idee di nessun altro scrittore del tempo nostro.

Queste nostre brevi precisazioni, procedenti da idee che altrove abbiamo già avuto occasione di esporre estesamente [Soprattutto nell'opera Rivolta

contro il mondo moderno (3a ed., Edizioni Mediterranee, Roma, 1969)], vorrebbero contribuire a dare una maggiore efficienza alle tesi guénoniane e alla sua difesa dello spirito tradizionale in relazione ad ambienti che dinanzi all'uno o all'altro dei punti indicati potrebbero provare una certa perplessità.

Rispetto all'edizione originale francese, questa edizione italiana contiene alcune modificazioni. In ciò, non si voglia vedere un arbitrio del traduttore. Con Guénon siamo stati in cordiali rapporti epistolari fin quasi alla vigilia della sua morte. A quel tempo, gli proponemmo alcune modifiche al testo, spiegandogli le ragioni di carattere puramente pragmatico che le consigliavano. Noi non abbiamo apportato che quelle (del resto, di scarso rilievo), per le quali egli si era detto d'accordo.

J. EVOLA

PREFAZIONE DELL'AUTORE

Che si possa parlare di una crisi del mondo moderno, prendendo la parola «crisi» nel suo significato più comune, è cosa che i più ormai non mettono in dubbio; e, almeno a questo riguardo, si è prodotto un mutamento abbastanza sensibile rispetto al periodo che immediatamente ci precede: per la forza stessa degli avvenimenti, certe illusioni cominciano a dissiparsi e noi, da parte nostra, non possiamo che rallegrarcene, poiché, malgrado tutto, in ciò si ha un sintomo già buono, l'indizio di una possibilità di rettificazione della mentalità contemporanea, qualcosa che appare come una debole luce in mezzo al caos attuale. È così che la fede in un «progresso» indefinito, prima considerata come una specie di dogma intangibile e indiscutibile, non è più ammessa così generalmente; alcuni intravvedono più o meno vagamente, più o meno confusamente, che la civiltà occidentale, invece di continuare sempre a svilupparsi nello stesso senso, potrebbe pur subire un giorno un arresto o perfino crollar del tutto per via di qualche cataclisma. Forse costoro non vedono chiaramente ove risiede il pericolo, e le paure chimeriche o puerili che essi talvolta manifestano provano a sufficienza il persistere di non pochi errori nella loro mente. Tuttavia è già qualcosa che essi sospettino un pericolo, anche se essi lo presentono, più che non lo comprendano per davvero, e giungano a concepire che questa civiltà, di cui i moderni sono così infatuati, non occupa un posto privilegiato nella storia del mondo: essa può aver la stessa sorte di tante altre già scomparse in epoche più o meno lontane, alcune delle quali non hanno lasciato che tracce minime, vestigia appena percettibili o difficilmente riconoscibili.

Se dunque si dice che il mondo moderno subisce una crisi, ciò che così si vuole banalmente esprimere è che esso è giunto ad un punto critico, o, in altri termini, che a breve scadenza, volendolo o no, in un modo più o meno brusco, con o senza una catastrofe, dovrà inevitabilmente sopravvivere un mutamento di orientazione. Questo significato dato al termine «crisi» è del

tutto legittimo e corrisponde in parte a quel che noi stessi pensiamo: ma solo in parte, poiché, ponendoci da un punto di vista più generale, noi crediamo che tutta l'epoca moderna nel suo insieme rappresenti per il mondo un periodo di crisi. Sembra d'altronde che ci si avvicini alla soluzione, il che rende oggi più particolarmente sensibile che in qualsiasi altro periodo il carattere anormale di uno stato di cose il quale dura già da qualche secolo, ma le cui conseguenze mai furono così visibili quanto ora. Questa è anche la ragione per cui gli avvenimenti oggi si svolgono con una velocità accelerata. Ciò, senza dubbio, può continuare ancora per qualche tempo, ma non indefinitamente. Ed anche se non si è in grado di fissare un limite preciso, pure si ha l'impressione che un simile stato di cose non può durare ancora per molto.

Nella parola «crisi» sono però contenuti anche altri significati che la rendono ancor più atta ad esprimere quanto vogliamo dire. Infatti la sua etimologia, che spesso nell'uso comune si perde di vista, ma alla quale bisogna riportarsi così come si deve sempre fare quando si vuol restituire ad una espressione la pienezza del suo senso proprio e del suo valore originario - la sua etimologia, dicevamo, la fa in parte apparire come un sinonimo di «giudizio» e di «discriminazione». La fase da dirsi propriamente critica in un qualunque ordine di cose è quella che conduce a breve scadenza ad una soluzione favorevole o sfavorevole, è quella in cui interviene una decisione, in un senso o nell'altro. Di conseguenza, è allora che è possibile formulare un giudizio circa i risultati acquisiti, soppesare il «pro» e il «contro», operando una specie di discriminazione dei risultati, positivi gli uni, negativi gli altri, e veder così da che parte la bilancia s'inclina definitivamente. Beninteso, noi non abbiamo affatto la pretesa di fare in modo completo un tale bilancio, cosa che d'altronde sarebbe prematura, poiché la crisi non si è ancora risolta, né è possibile dire quando e come lo sarà. Del resto, è sempre preferibile astenersi da previsioni insuscettibili d'esser confortate da ragioni chiaramente comprensibili per tutti e quindi correnti il rischio di esser male interpretate tanto da aumentare la confusione, anzi ché eliminarla. Noi possiamo solo proporci di contribuire - fino ad un certo punto e nella misura che i mezzi di cui disponiamo ce lo permetteranno - a dare a coloro che ne son capaci la coscienza di qualcuno dei risultali che sembrano già ben definiti, e a preparare così, sia pure in modo assai parziale e indiretto, gli elementi da servire per il futuro «giudizio», dopo il quale s'inizierà un nuovo periodo della storia dell'umanità terrestre.

Nella mente di certe persone, qualcuna delle espressioni ora usate evocherà senza dubbio l'idea del cosiddetto «giudizio universale» o «giudizio ultimo», e, invero, non a torto; che questa idea venga intesa letteralmente o simbolicamente, ovvero in entrambi i modi - giacché essi invero non si escludono per nulla - ciò qui poco importa, e non è questo né il luogo né il momento per chiarire interamente un tale punto. In ogni caso, quel mettere il «pro» e il «contro» sulla bilancia, quel separare i risultati positivi e negativi, di cui abbiamo detto or ora, può certamente far pensare alla ripartizione degli «eletti» e dei «dannati» in due gruppi immutabili ormai definiti. Anche se si tratta solo di un'analogia, si deve ben riconoscere che è almeno una analogia legittima e ben fondata, conforme alla natura stessa delle cose. Il che esige qualche spiegazione ulteriore.

Non è certo a caso che tante menti siano oggi ossessionate dall'idea della «fine del mondo». È cosa, in parte, da deplorare, poiché le stravaganze alle quali questa idea malcompresa dà luogo, le divagazioni «messianiche» che ne seguono in vari ambienti, tutte queste manifestazioni procedenti dallo squilibrio mentale dell'epoca nostra, non fanno che aggravare questo stesso squilibrio, e in una misura non del tutto indifferente. Ma, in fondo, è pur certo che qui si ha un fatto, di cui non possiamo esimerci di tener conto.

Allorché si constatano cose del genere, l'attitudine più comoda è certo quella che consiste nello scartarle senz'altro, nel considerarle errori o fantasticherie senza importanza. Noi tuttavia pensiamo che, per quanto si tratti effettivamente di errori, sia opportuno, sì denunciarli come tali, ma cercare anche le cause che possono averli provocati e la parte di verità più o meno deformata che, malgrado tutto, può trovarvisi contenuta, poiché l'errore, non avendo in fondo che una forma negativa di esistenza, non può presentarsi mai come errore assoluto e come tale è una parola vuota di senso. Considerando le cose in questo modo, ci si accorge facilmente che l'anzidetta preoccupazione della «fine del mondo» è strettamente legata allo stato di malessere generale nel quale noi presentemente viviamo: il presentimento oscuro di qualcosa che sta per finire, agendo incontrollatamente su certe imaginazioni, vi produce in modo del tutto spontaneo imagini disordinate e spesso grossolanamente materializzate, che a loro volta si traducono esteriormente nelle stravaganze, cui abbiamo or ora alluso. Una tale spiegazione non è però una scusa per quest'ultime: o, almeno, se si possono scusare coloro che cadono involontariamente nell'errore, perché a ciò predisposti da uno stato mentale di cui non sono responsabili, ciò non

potrebbe mai essere una ragione per scusare l'errore stesso. Del resto, per quel che ci riguarda, non ci si potrà certo rimproverare una indulgenza eccessiva per le manifestazioni «pseudoreligiose» del mondo contemporaneo, non meno che per tutti gli errori moderni in genere [Il Guénon ha esaminato e criticato le forme più caratteristiche delle correnti pseudoreligiose contemporanee soprattutto nelle due opere "L'Erreur Spirite" e "Le Théosophisme (Ndt)]. Noi sappiamo perfino che alcuni sarebbero piuttosto tentati di rimproverarci il contrario, e forse ciò che noi qui diciamo farà loro meglio comprendere come è che noi consideriamo quest'ordine di cose, sforzandoci di porci sempre dal solo punto di vista che importi, quello della verità imparziale e disinteressata.

Non è tutto: una spiegazione puramente «psicologica» dell'idea della «fine del mondo» e delle sue attuali manifestazioni, per legittima ch'essa sia sul suo piano, ai nostri occhi non saprebbe apparire del tutto sufficiente. Fermarsi ad essa, significherebbe lasciarsi influenzare da una di quelle illusioni moderne, contro cui noi insorgiamo dovunque se ne presenti l'occasione

Noi dicevamo che certe persone sentono confusamente la fine imminente di qualcosa di cui esse non possono definire con esattezza la natura e la portata; bisogna ammettere che di ciò esse hanno una percezione effettivamente reale, benché vaga e soggetta a false interpretazioni o a deformazioni imaginative, giacché, quale si sia questa fine, la crisi che in essa deve necessariamente sboccare è visibilissima e una quantità di segni non dubbi e facilmente riconoscibili conducono tutti in modo concordante alla stessa conclusione. Questa fine non é certo la «fine del mondo» nel senso totale in cui molti vogliono intenderla, ma è almeno la fine di un mondo: e se quel che deve finire è la civiltà occidentale nella sua forma attuale, è comprensibile che coloro che si sono abituati a non veder più nulla fuor di essa, a considerarla come «la civiltà» per eccellenza, credano facilmente che tutto finirà con essa e che, se essa scomparirà, sarà veramente «la fine del mondo».

Noi diremo dunque, per ricondurre le cose alle loro giuste proporzioni, che sembra invero che noi ci avviciniamo alla fine di un mondo, cioè alla fine di un'epoca o di un ciclo storico, il quale può d'altra parte essere in corrispondenza con un ciclo cosmico, secondo quel che nel riguardo viene insegnato da tutte le dottrine tradizionali. Già nel passato vi sono stati molti avvenimenti di questo genere e senza dubbio ve ne saranno ancora molti

nell'avvenire; avvenimenti d'importanza varia, a seconda che con essi si terminano dei periodi più o meno vasti e che essi concernono l'insieme dell'umanità terrestre, ovvero l'una o l'altra delle sue parti, una razza o un popolo determinato. Vi è da supporre che allo stato presente del mondo il cambiamento che interverrà avrà una portata assai generale e che, quale si sia la forma da esso rivestita e che noi non cercheremo affatto di definire, investirà più o meno l'intera terra. In ogni caso, le leggi che reggono siffatti avvenimenti possono essere applicate analogicamente a tutti i gradi o piani; onde quel che si può dire sulla «fine del mondo» nel senso più completo possibile, ma tuttavia di solito riferito al solo mondo terrestre, resta vero, nelle dovute proporzioni, anche per il caso della semplice fine di un qualunque mondo, intesa in un senso assai più ristretto.

Queste osservazioni preliminari aiuteranno molto a far capire le considerazioni che seguiranno. In altre opere, noi abbiamo già avuto l'occasione di far assai spesso cenno alle «leggi cicliche». Riuscirebbe forse arduo esporre completamente tali leggi in una forma facilmente accessibile alle menti occidentali; tuttavia è necessario aver qualche nozione sull'argomento, dato che ci si voglia formare un'idea vera di quel che è l'epoca attuale e di ciò che essa propriamente rappresenta nella storia del mondo. Per cui noi cominceremo col mostrare che i caratteri di siffatta epoca son proprio quelli che le dottrine tradizionali hanno indicato in ogni tempo per il periodo ciclico a cui essa corrisponde; il che equivarrà anche a mostrare che quanto da un certo punto di vista è anomalia e disordine è tuttavia l'elemento necessario di un ordine più vasto, la conseguenza inevitabile delle leggi che reggono lo sviluppo di ogni manifestazione. Del resto - diciamolo subito - ciò non costituisce una ragione per limitarsi a subire passivamente il perturbamento e l'oscurità che sembrano momentaneamente trionfare, poiché, se così fosse, non avremmo che da starcene in silenzio. Ragione invece vi è di lavorare, finché sia possibile, per preparare l'uscita da questa «età oscura», la cui fine più o meno prossima, benché non del tutto imminente, è già preannunciata da molti indizi. Anche questo rientra in un'idea superiore di ordine, poiché ogni equilibrio è il risultato della azione simultanea di due tendenze opposte; se l'una o l'altra di esse potesse interamente cessar di agire, l'equilibrio sarebbe perduto per sempre e il mondo stesso svanirebbe. Ma una tale supposizione sta fuor della realtà, i due termini di una opposizione non traendo senso che l'un dall'altro. Quali possano pur essere le apparenze, si può esser sicuri che tutti gli squilibri

parziali e transitori concorreranno, alla fine, a realizzare l’equilibrio totale.

LA CRISI DEL MONDO MODERNO

1. L’ETA’ OSCURA

La dottrina indù insegna che la durata di un ciclo dell’umanità terrestre, al quale essa dà il nome di «manvantara», si divide in quattro età, che segnano altrettante fasi di un oscuramento progressivo della spiritualità primordiale. Si tratta degli stessi periodi che, da parte loro, le tradizioni dell’antichità occidentale designarono come le età dell’oro, dell’argento, del bronzo e del ferro. Noi ci troviamo presentemente nella quarta età, nel «kali-yuga» o «età oscura», e noi vi siamo, si dice, già da più di seimila anni, cioè da una data decisamente anteriore a tutte quelle conosciute dalla storia «classica». A partire da allora, verità già accessibili a tutti sono divenute sempre più nascoste e difficili a raggiungere. Coloro che le posseggono sono sempre meno numerosi e se il tesoro della saggezza «non-umana», anteriore ad ogni età, non può mai perdersi, esso si avvolge tuttavia di veli sempre più impenetrabili, che lo nascondono agli sguardi e sotto i quali è estremamente difficile scoprirlo. È per questo che, sotto simboli diversi, dappertutto si è parlato di qualcosa che si è perduto, almeno in apparenza e per il mondo esteriore, e che va ritrovato da coloro che aspirano alla conoscenza vera; ma è stato anche detto che quel che è divenuto così nascosto ridiverrà visibile alla fine di questo ciclo: fine che, in virtù della continuità che collega insieme tutte le cose, sarà in pari tempo il principio di un ciclo nuovo.

Tuttavia ci si domanderà senza dubbio perché lo sviluppo ciclico deve compiersi in un tale senso discendente, dal superiore verso l’inferiore, cosa che, come lo si rileverà senza fatica, è la negazione stessa dell’idea di «progresso» quale i moderni la intendono. Il fatto è che lo sviluppo di ogni manifestazione implica necessariamente un allontanamento sempre maggiore dal principio da cui essa procede. Partendo dal punto più alto, essa tende per forza al basso e, come i corpi pesanti, vi tende con una velocità sempre crescente, finché essa trova un punto d’arresto. Questa caduta potrebbe esser caratterizzata come una materializzazione progressiva, il principio avendo la sua espressione in una pura spiritualità; diciamo la sua espressione, e non il

principio stesso, per il fatto che quest'ultimo sta di là da ogni antitesi e così non può esser designato con nessun termine implicante qualsiasi opposizione. D'altronde, parole come «spirito» e «materia», che qui per comodità prendiamo in prestito dalla lingua occidentale, per noi hanno solo un valore simbolico. Esse potrebbero corrispondere davvero a ciò di cui si tratta solo a condizione di scartare le interpretazioni speciali che ne dà la filosofia moderna, nella quale «spiritualismo» e «materialismo», ai nostri occhi, non sono che due forme complementari implicantisi a vicenda e parimenti trascurabili per chiunque voglia andar di là da tali punti di vista contingenti. D'altronde, qui noi non ci proponiamo di trattare di metafisica pura, per cui, senza mai perder di vista i principi essenziali, e prendendo le precauzioni necessarie per prevenire ogni equivoco, noi possiamo permetterci, l'uso di termini che, per quanto inadeguati, sembrano atti a far comprendere più facilmente le cose, nella misura in cui ciò sia possibile senza snaturarle.

Quel che abbiamo detto or ora sullo sviluppo della manifestazione ci presenta una veduta che, pur essendo esatta nell'insieme, è tuttavia troppo semplificata e schematica là dove essa può far credere che tale sviluppo si attui in linea retta, in un senso unico e senza oscillazioni di sorta. La realtà è assai più complessa. Come già dicemmo, bisogna infatti considerare in tutte le cose due tendenze opposte, discendente l'una, e l'altra ascendente, o, se ci si vuol servire di una diversa imagine, l'una centrifuga e l'altra centripeta. Dal predominare dell'una tendenza o dell'altra procedono due fasi complementari della manifestazione, una fase di allontanamento dal principio e un'altra di ritorno verso il principio, fasi spesso paragonate simbolicamente ai movimenti del cuore o alle due fasi della respirazione. Benché abitualmente queste due fasi vengano descritte come successive, bisogna pensare che, in realtà, le due tendenze ad esse corrispondenti agiscono sempre simultaneamente, seppure in diversa proporzione; e accade talvolta che in certi momenti critici, nei quali la tendenza discendente sembra esser sul punto di predominare definitivamente nel moto generale del mondo, interviene un'azione speciale per rinforzare la tendenza contraria, tanto da ristabilire un certo equilibrio, sia pure relativo e quale possono permetterlo le condizioni del momento. Il risultato è allora una rettificazione parziale, per via della quale il movimento di caduta può sembrare momentaneamente arrestato o neutralizzato [Ciò riconduce alla funzione di «conservazione divina» che, nella tradizione indù, è rappresentata da Vishnu, e più particolarmente alla dottrina degli «avatara» o «discese» del principio divino

del mondo manifestato: sono accenni, cui naturalmente qui non possiamo dare nessuno sviluppo].

È facile capire che questi dati tradizionali, che qui abbiamo potuto indicare solo in sintesi, danno luogo a prospettive assai diverse dai vari saggi di «filosofia della storia», cui si danno i moderni, e di ben altra vastità e profondità. Ma noi non intendiamo risalire alle origini del presente ciclo, anzi nemmeno agli inizi dello stesso «kali-yuga». Le nostre considerazioni si restringono, almeno nel loro lato diretto, ad un dominio assai più limitato, alle ultime fasi del «kali-yuga». All'interno di ciascuno dei grandi periodi di cui abbiamo parlato si possono infatti distinguere diverse fasi secondarie, costituenti altrettante suddivisioni; e ciascuna parte essendo in qualche modo analoga al tutto, tali suddivisioni riproducono - per così dire, ad una scala più ridotta - lo sviluppo generale del ciclo maggiore, nel quale si integrano. Ma anche una ricerca completa delle modalità d'applicazione di questa legge ai diversi casi particolari ci porterebbe ben oltre i limiti propri al presente studio. Per concludere queste osservazioni preliminari ricorderemo solo qualcuna delle ultime epoche particolarmente critiche attraversate dall'umanità, quelle rientranti nel periodo che ci si è abituati a chiamare «storico», perché è effettivamente il solo ad esser veramente accessibile alla storia ordinaria o «profana»; e ciò ci condurrà in via del tutto naturale a quel che costituirà l'oggetto del nostro studio, l'ultima di tali epoche critiche altro non essendo che quella costituente i cosiddetti tempi moderni.

Vi è un fatto abbastanza strano, che sembra non aver mai avuto l'attenzione che si merita: cioè, che il periodo propriamente «storico», nel senso ora indicato, risale esattamente al VI secolo prima dell'èra cristiana: quasi come se, là, nel tempo si incontrasse una barriera insuscettibile ad essere sormontata con i mezzi d'osservazione di cui dispongono i comuni ricercatori. A partir da tale epoca si ha infatti dovunque una cronologia abbastanza precisa e ben accertata; per tutto quel che è invece anteriore non si hanno, in genere, che approssimazioni assai vaghe, e le date proposte per stessi avvenimenti differiscono spesso di diversi secoli. È assai caratteristico che ciò valga perfino per quelle regioni, ove si hanno ben più che sparse vestigia, come per esempio l'Egitto; e ancor più sorprendente è che anche di fronte ad un caso eccezionale e privilegiato, come quello della Cina, la quale possiede, per epoche ben più lontane, annali datati mediante osservazioni astronomiche che dovrebbero escludere ogni dubbio, i moderni non per questo cessano di qualificare come «leggendarie» tali epoche, quasi come se

si trattasse di un dominio ove essi non credono legittima alcuna certezza e ove essi stessi s'interdicono di ottenerne una. La cosiddetta antichità «classica» non è dunque, a dir vero, che una antichità affatto recente e perfino assai più vicina ai tempi moderni che non all'antichità vera, poiché essa non risale nemmeno fino alla metà del «kali-yuga», la cui durata, secondo la dottrina indù, non è essa stessa che la decima parte di quella del ciclo complessivo o «manvantara». Dal che si può sufficientemente giudicare fino a che punto i moderni hanno motivo di esser fieri delle loro conoscenze storiche!

Per giustificarsi, essi risponderanno senza dubbio che il resto non è che periodo «leggendario», onde ritengono di non doverne rendere conto. Ma una tale risposta è solo la confessione della loro ignoranza e di una incomprensione, che essa sola può spiegare il loro disprezzo per la tradizione. Lo spirito specificamente moderno non è, infatti, come inostreremo più in là, nient'altro che lo spirito antitradizionale.

Quale ne sia pur stata la causa, nel VI secolo prima dell'èra cristiana, si produssero dei mutamenti considerevoli in quasi tutti i popoli. Questi mutamenti presentano caratteri diversi a seconda dei paesi. In alcuni casi, si tratta di un nuovo adattamento della tradizione a condizioni diverse da quelle esistenti precedentemente, adattamento che si realizzò in un senso rigorosamente ortodosso. È quel che ebbe luogo in Cina, ove la dottrina costituita originariamente in un tutto unico fu allora divisa in due parti nettamente distinte: il Taoismo. riservato ad una élite, e comprendente la metafisica pura e le scienze tradizionali d'ordine propriamente speculativo; il Confucianesimo, comune a tutti indistintamente e avente per dominio proprio le applicazioni pratiche, soprattutto sociali. Fra i Persiani sembra che vi sia stata parimenti una riadattazione del Mazdeismo, poiché una tale epoca fu quella dell'ultimo Zoroastro [Va notato che il nome Zoroastro designa in realtà non un personaggio particolare, ma una funzione profetica e legislatrice ad un tempo. Vi furono parecchi «Zoroastri», che vissero in epoche differentissime. È perfino probabile che questa funzione abbia avuto un carattere collettivo, così come quella di Vyasa in India: allo stesso modo che quel che in Egitto fu attribuito a Thoth o Ermete ha rappresentato l'opera di tutta la casta sacerdotale]. In India si vide invece nascere il Buddhismo, cioè una rivolta contro lo spirito tradizionale spingentesi fino alla denegazione di ogni autorità, fino ad una vera anarchia, nel senso etimologico di «mancanza di principio», nell'ordine intellettuale e in quello sociale [È opportuno

rilevare che nell'ultimo periodo il Guénon ha rettificato alquanto simili giudizi sul buddhismo, che appaiono quanto mai unilaterali e superficiali (Ndt)]. Alquanto curioso è, nel riguardo, il fatto che in India non si possa trovare alcun monumento più antico di tale epoca, e gli orientalisti, che vogliono far cominciar tutto dal Buddhismo, di cui essi esagerano singolarmente la portata, hanno cercato di trar partito da questa constatazione in pro della loro tesi. La spiegazione di tale fatto è assai semplice. È che tutte le costruzioni più antiche erano in legno e quindi sono naturalmente scomparse senza lasciar traccia [È un caso che non si restringe all'India ma si riscontra anche in Occidente. È proprio per la stessa ragione che non si trova alcuna vestigia delle città galliche, la cui esistenza è tuttavia incontestabile, essendo affermata dalle testimonianze di contemporanei. Anche in questo caso gli storici moderni hanno approfittato dell'assenza dei monumenti per descrivere i Galli come dei selvaggi viventi nelle foreste]; resta tuttavia vero, che simili mutamenti nel modo di costruire corrispondono necessariamente ad una modificazione profonda delle condizioni generali dell'esistenza del popolo, nel quale essi si verificano.

Avvicinandoci all'Occidente vediamo che la stessa epoca fu per gli Ebrei quella della schiavitù babilonese. Ed uno dei fatti più sorprendenti da constatare è che il breve periodo di settant'anni fu sufficiente per far perdere loro perfino la scrittura, poiché essi in seguito dovettero ricostruire i libri sacri con lettere affatto diverse da quelle precedentemente usate. Si potrebbero citare molti altri avvenimenti connettentisi press'a poco alla stessa data: ricorderemo soltanto che, per Roma, essa segnò l'inizio del periodo propriamente «storico», successo all'epoca «leggendaria» dei re, e che è anche noto, benché in forma un po' vaga, come allora si produssero importanti movimenti fra i popoli celtici. Ma, senza insistere oltre su ciò, riferiamoci a quanto concerne la Grecia. Anche per essa il VI secolo fu il punto di partenza della cosiddetta civiltà «classica», la sola alla quale i moderni riconoscano il carattere «storico», tutto quel che esistette prima essendo tanto poco conosciuto da poter venir considerato come «leggendario», anche se le più recenti scoperte archeologiche non permettono più di dubitare che, almeno, a tale fase pre-classica corrispose una civiltà assai reale. Noi abbiamo anzi motivi per credere che spiritualmente questa prima civiltà ellenica fu assai più interessante di quella che la seguì e che i suoi rapporti con tale successiva civiltà non son privi di analogia con quelli esistenti fra l'Europa del Medioevo e l'Europa moderna. Tuttavia bisogna

rilevare che la scissione allora non fu così radicale come nel secondo caso, giacché, almeno in parte, si ebbe una riadattazione effettuata nell’ordine tradizionale, soprattutto nel dominio dei «Misteri»; al che va ricondotto il pitagorismo, il quale fu essenzialmente una restaurazione in forma nuova del precedente orfismo e che, per i suoi legami evidenti col culto delfico dell’Apollo iperboreo, può perfino venir considerato come una filiazione continua e regolare di una delle più antiche tradizioni dell’umanità. Ma d’altra parte apparve presto qualcosa di mai prima visto, che doveva esercitare in seguito una influenza nefasta su tutto il mondo occidentale: vogliamo dire di quel modo speciale di pensare, che prese e conservò il nome di «filosofia». E questo punto è tale, da meritare che noi vi ci fermiamo brevemente

La parola «filosofia», in sé stessa, può essere presa in un senso assai legittimo, che fu certamente il suo senso primitivo, specie se è vero che, come si dice, Pitagora lo usò per primo. Etimologicamente, essa non significa altro che «amore per la sapienza»; essa dunque designa anzitutto una disposizione preliminare richiesta per pervenire alla sapienza, ma può anche designare, in una estensione naturalissima del significato, la ricerca che, nascendo da questa stessa disposizione, deve condurre alla conoscenza. Perciò si tratta solo di uno stadio preliminare e preparatorio, di un avviamento alla sapienza, corrispondente ad un grado inferiore di quest’ultima [Il rapporto qui è più o meno lo stesso di quello esistente, secondo la dottrina taoista, fra lo stato dell’«uomo dotato» e quello dell’«uomo trascendente» o «uomo vero»]. La deviazione prodottasi in seguito consiste nello scambiare un tale grado transitorio con lo scopo stesso, nel pretendere di sostituire la «filosofia» alla sapienza, il che implica l’oblio o il disconoscimento della natura vera della seconda. È così che prese nascita quel che noi possiamo chiamare la filosofia «profana», cioè una pretesa sapienza puramente umana, quindi d’ordine semplicemente razionale, prendente il posto della vera sapienza tradizionale, superrazionale e «non-umana». Tuttavia qualcosa di quest’ultima sussistette ancora durante tutta l’antichità.

A provarlo, sta anzitutto il persistere dei «Misteri», il carattere essenzialmente «iniziatico» dei quali non può essere contestato, ed altresì il fatto, che l’insegnamento degli stessi filosofi il più delle volte presentò simultaneamente un lato «exoterico», cioè esteriore, e un lato «esoterico», cioè interno; quest’ultimo permetteva di riconnettersi ad un punto di vista superiore, che peraltro ebbe a manifestarsi qualche secolo dopo in modo assai

netto, benché, forse, sotto certi aspetti, incompleto, con gli Alessandrini. Affinché la filosofia «profana» si costituisse definitivamente come tale, occorreva che il solo «exoterismo» restasse e che ci si portasse fino alla negazione pura e semplice di ogni «esoterismo». È il punto al quale, nei tempi moderni, doveva condurre il movimento iniziato dai Greci; le tendenze già affermate da questi poterono allora esser portate fino alle loro estreme conseguenze e l'importanza eccessiva accordata dai Greci al pensiero razionale doveva accentuarsi fino a giungere al «razionalismo», attitudine specificamente moderna che consiste non più nel solo ignorare tutto ciò che è d'ordine superrazionale, ma nel negarlo senz'altro. Non procederemo oltre in queste anticipazioni, giacché avremo da tornare su simili conseguenze e da seguirne lo sviluppo in una altra parte della nostra esposizione.

Dal punto di vista che qui importa, in quanto è stato or ora detto, va sottolineato un punto, e cioè che alcune delle fonti del mondo moderno vanno ricercate nell'antichità «classica». Il mondo moderno non ha dunque del tutto torto quando si rifà alla civiltà greco-latina e pretende di esserne la continuazione. Vi è tuttavia da dire che si tratta solo di una continuazione lontana e alquanto infedele, poiché in quegli antichi tempi nell'ordine intellettuale e spirituale vi furono, malgrado tutto, molte cose, di cui non si può trovare nessun equivalente fra i moderni: e, in ogni caso, si tratta di due gradi assai diversi nell'oscuramento progressivo della conoscenza vera. Si potrebbe credere che la decadenza della civiltà antica abbia condotto in modo graduale e senza soluzione di continuità ad uno stato più o meno simile a quello che oggi vediamo: ma in realtà le cose non sono andate così, nel periodo intermedio essendovi stata per l'Occidente un'altra epoca criticata, la quale fu simultaneamente una di quelle epoche di rettificazione, cui più su abbiamo accennato.

È l'epoca dell'inizio e dell'espandersi del Cristianesimo, coincidente da un lato con la dispersione del popolo giudaico e, dall'altro, con l'ultima fase della civiltà greco-latina. Noi possiamo sorvolare questi avvenimenti, malgrado la loro importanza, perché sono più noti di quelli di cui finora si è detto, e perché il loro sincronismo è stato maggiormente rilevato, perfino dagli storici più superficiali. Sono stati anche indicati abbastanza spesso gli aspetti che la decadenza antica e l'epoca attuale hanno in comune e, senza voler spingere troppo oltre il parallelismo, si deve pur riconoscere la presenza effettiva di rassomiglianze assai spiccate. La filosofia puramente «profana» in quei tempi aveva guadagnato terreno; l'apparire dello scetticismo da un lato,

il successo del «moralismo» stoico e epicureo dall'altro, mostrano abbastanza fino a che livello l'intellettualità fosse scesa. In pari tempo le antiche dottrine sacre, che nessuno comprendeva più, erano degenerate, per via di questa stessa incomprensione, in un «paganesimo» nel senso vero del termine, esse cioè non eran più che «superstizioni», cose che, avendo perduto il loro significato profondo, sopravvivevano a sé stesse in manifestazioni affatto esterioristiche. Vi furono anche dei tentativi di reazione contro questa decadenza: lo stesso ellenismo tentò di rivivificarsi con l'aiuto di elementi tratti da quelle dottrine orientali, con le quali esso poté venire in contatto: ma ciò non era più sufficiente, la civiltà greco-latina doveva finire e la rettificazione doveva venire da un'altra parte, compiersi in un'altra forma. Il Cristianesimo realizzò questa trasformazione; e, notiamolo di passata, l'analogia che si può constatare sotto un certo riguardo fra quei tempi e i nostri è forse uno degli elementi determinanti il «messianismo» disordinato che attualmente si fa largo. Dopo il periodo torbido delle invasioni barbare, necessario per compiere la distruzione dell'antico stato di cose, un ordine normale fu restaurato per una durata di qualche secolo. Fu il Medioevo, così disconosciuto dai moderni, i quali sono incapaci di comprenderne il contenuto spirituale, tanto che quest'epoca appare loro certamente assai più estranea e lontana che non l'antichità «classica».

Il vero Medioevo per noi si svolge fra il regno di Carlo Magno e il principio del XIV secolo. Con quest'ultima data s'inizia una nuova decadenza che, attraverso diverse tappe, andrà sempre più accentuandosi fino ad oggi. Il vero punto di partenza della crisi moderna è questo; è l'inizio della disgregazione della «Cristianità», essenzialmente identica alla civiltà occidentale del Medioevo; è l'origine del costituirsi delle «nazionalità» materializzate e centralistiche, parallelo alla fine del regime feudale, che a questa stessa «Cristianità» era strettamente connesso. Bisogna riportare dunque l'età moderna almeno a circa due secoli prima del termine solito; la Rinascenza e la Riforma sono soprattutto delle risultanti, resesi possibili solo in virtù di una preliminare decadenza. Ben lungi dall'essere una rettificazione, esse segnarono peraltro una caduta assai più profonda, poiché esse realizzarono un distacco definitivo dallo spirito tradizionale, l'una nel dominio delle scienze e delle arti, l'altra nello stesso dominio religioso, che era quello in cui un tale distacco poteva sembrare più inconcepibile.

Come lo abbiamo già detto in altre occasioni, ciò che si chiama la Rinascenza fu in realtà la morte di molte cose. Col pretesto di tornare alla

civiltà greco-romana, non si prese di essa che quel che vi era di più esteriore, poiché questo soltanto aveva potuto venir chiaramente espresso nei testi scritti; e siffatta restituzione incompleta presentò d'altronde, necessariamente, un carattere quanto mai artificiale, poiché si trattava di forme che da secoli avevano cessato di vivere la loro vera vita. Quanto alle scienze tradizionali del Medioevo, esse, dopo aver avuto in quest'epoca qualche ultima manifestazione, disparvero in blocco, quasi come quelle di civiltà lontane distrutte da qualche cataclisma; e, questa volta, nulla doveva sostituirle. Non restò più che la filosofia e la scienza «profana», cioè la negazione della intellettualità vera, la limitazione della conoscenza al piano più inferiore, lo studio empirico e analitico di fatti non più ricondotti ad alcun principio, la dispersione in una moltitudine indefinita di dettagli insignificanti, l'accumulamento di ipotesi infondate distruggentisi incessantemente a vicenda, e vedute frammentarie che a nulla possono condurre, salvo che a quelle applicazioni pratiche, che costituiscono la sola effettiva superiorità della civiltà moderna: superiorità, invero, poco invidiabile e che nello svilupparsi fino a soffocarne ogni altra preoccupazione ha conferito a tale civiltà quel carattere puramente materiale, che fa di essa una vera mostruosità.

Del tutto straordinaria è la rapidità con cui la civiltà del Medioevo cadde nell'oblio più completo. Già gli ambienti del XVII secolo non ne avevano più la menoma idea e i monumenti sussistenti non rappresentarono più nulla ai loro occhi. sia nell'ordine intellettuale che nello stesso ordine estetico. Dal che si può giudicare quanto la mentalità si fosse mutata nell'intervallo. Noi non ci daremo, qui, ad una ricerca dei fattori, senza dubbio assai complessi, che concorsero a produrre un tale mutamento; mutamento così radicale, che sembra difficile ammettere che esso poté compiersi spontaneamente, senza l'intervento di una volontà direttrice, la cui natura esatta resta necessariamente alquanto enigmatica. A tale riguardo, vi sono delle circostanze stranissime quali la volgarizzazione in un dato momento, e la presentazione come scoperte nuove, di cose in realtà già da lungo tempo note, ma la cui conoscenza., per via di certi inconvenienti rischianti di non compensare i vantaggi, fino a quel tempo non era stata diffusa nel dominio pubblico [Citeremo solo due esempi di fatti del genere destinati ad avere le più gravi conseguenze: la pretesa invenzione della stampa, già conosciuta dai Cinesi prima dell'èra cristiana, e la scoperta «ufficiale» dell'America, con la quale durante tutto il Medioevo esistettero comunicazioni molto più frequenti

di quel che non si sospetti]. È assai inverosimile che la leggenda facente del Medioevo un'epoca «oscura» d'ignoranza e di barbarie sia nata e si sia accreditata da sé stessa e che quella effettiva falsificazione della storia, a cui i moderni si son dati, sia stata intrapresa senza nessuna idea preconcetta. Ma noi non procederemo oltre nell'esame di questa quistione, poiché, quale sia il modo in cui una tale opera si sia realizzata, quel che, per il momento, più ci importa, è constatarne il risultato.

Una parola messa in onore dalla Rinascenza riassume, anticipandolo, l'intero programma della civiltà moderna: «umanismo». Si trattò infatti di tutto ridurre a proporzioni puramente umane, di prescindere da ogni principio d'ordine superiore e, si potrebbe dire simbolicamente, di distogliersi dal cielo col pretesto di conquistare la terra. I Greci, di cui di pretese seguire l'esempio, non si erano mai spinti così lontano in tal senso, nemmeno nel tempo della loro massima decadenza intellettuale, e, almeno, le preoccupazioni utilitarie in essi non erano venute al primo piano, così come presto doveva accadere fra i moderni. L'«umanismo» è già una prima forma di quel che sarà il «laicismo» contemporaneo. Volendo ricondurre tutto alla misura dell'uomo, preso come fine a sé stesso, si è finiti con lo scendere, gradino per gradino, fino al livello di quel che vi è di più inferiore, e col cercar soltanto la soddisfazione dei bisogni inerenti al lato materiale della natura umana; ricerca, del resto, davvero illusoria, poiché essa crea sempre più bisogni artificiali, che non può soddisfare.

Il mondo moderno giungerà fino al fondo di questa china fatale, ovvero, come è accaduto nella decadenza del mondo greco-latino, si produrrà ancora una rettificazione prima che esso finisca nell'abisso verso cui si trova trascinato? Sembrerebbe invero che un arresto a metà strada non sia più possibile e che, secondo tutte le indicazioni fornite dalle dottrine tradizionali, si sia veramente entrati nella fase finale del «kali-yuga», nel periodo più oscuro di questa «età oscura», in uno stato di dissoluzione da cui non è possibile uscire se non con un brusco rivolgimento, poiché una semplice rettificazione non è più sufficiente e un totale rinnovamento appare necessario. Il disordine e la confusione, dal punto di vista superiore, che qui vogliamo assumere, regnano in tutti i domini, sono giunti ad un grado che sorpassa di molto quanto si era già visto in precedenza e, partendo dall'Occidente, essi minacciano ora d'invadere l'intero mondo. Noi sappiamo bene che il loro trionfo non potrà mai essere che apparente e passeggero, ma ciò nondimeno esso resta il segno della più grave fra tutte le crisi attraversate

dall'umanità nel corso del suo ciclo attuale. Non siamo forse quasi giunti a quell'epoca temibile annunciata dai libri sacri indù, «nei quali le caste saranno mescolate e la stessa famiglia non esisterà più»? Non bisogna dissimulare la gravità della situazione; è d'uopo considerarla quale è, senza alcun «ottimismo» ma anche senza nessun «pessimismo», poiché, come si è detto precedentemente, la fine del mondo antico sarà anche l'inizio di un mondo nuovo.

Vi è un problema che, intanto, si impone: quale è la ragion d'essere di un periodo, come quello che viviamo? Infatti, per anormali che siano le condizioni presenti se considerate in sé stesse, esse debbono pur rientrare nell'ordine generale delle cose, in quell'ordine che, secondo una formula estremo-orientale, è fatto della somma di tutti i disordini. Quest'epoca, per penosa e torbida che sia, deve avere, al pari di tutte le altre, un suo posto nell'insieme dello sviluppo umano, e d'altronde il fatto stesso di essere stata prevista dalle dottrine tradizionali è, al riguardo, una indicazione sufficiente. Quel che abbiamo detto sullo svolgimento generale di un ciclo di manifestazione, procedente nel senso di una materializzazione progressiva, dà immediatamente la spiegazione di un tale stato e mostra chiaramente che quel che è anormale e disordinato da un certo particolare punto di vista, tuttavia è solo la conseguenza di una legge percepibile di un punto di vista più alto e vasto. Senza insistervi, rileveremo che il passaggio da un ciclo ad un altro, come ogni cambiamento di stato, non può compiersi che nell'oscurità. È questa un'altra legge importantissima, le cui applicazioni sono molteplici: una esposizione alquanto dettagliata di essa, per ciò stesso, ci condurrebbe troppo lontano [Nei Misteri di Eleusi questa legge veniva rappresentata col simbolismo del chicco di grano. Gli alchimisti la figuravano con la «putrefazione» e il «color nero» che segna l'inizio della «Grande Opera». Ciò che i mistici cristiani chiamano la «notte oscura dell'anima» non ne è che l'applicazione allo sviluppo spirituale dell'essere elevantesi agli stati superiori: e facile sarebbe indicare molte altre concordanze].

Non è tutto: l'epoca moderna deve corrispondere necessariamente allo sviluppo di certe possibilità che erano incluse fin dal principio nella potenzialità del ciclo attuale. Per inferiore che sia il rango di tali possibilità nella gerarchia complessiva, pure esse dovevano ben esser chiamate a manifestarsi come le altre, secondo l'ordine ad esse assegnato. Sotto questo riguardo, ciò che secondo la tradizione caratterizza l'ultima fase del ciclo è, per così dire, lo sfruttamento di quanto era stato trascurato o respinto nel

corso delle fasi precedenti. Infatti proprio ciò traspare dalla civiltà moderna, la quale in un certo modo vive solo di quel che le civiltà precedenti non vollero per sé stesse. Per rendersene conto, basta vedere in qual conto i veri rappresentanti delle civiltà mantenutesi finora in Oriente in fedeltà ad un tipo tradizionale tengono le scienze occidentali e le loro applicazioni industriali. Siffatte conoscenze inferiori, così vane per chi possiede una conoscenza di un altro ordine, dovevano tuttavia venire «realizzate» ed esse non potevano esserlo che in uno stadio in cui l'intellettualità vera era scomparsa. Tali ricerche di una portata soltanto pratica, nel senso più stretto del termine, dovevano esser compiute, ma esse non lo potevano che all'estremità opposta della spiritualità primordiale, mediante uomini sprofondati nella materia fino al punto di non concepire più null'altro e divenienti tanto più schiavi di questa materia, per quanto più essi vollero servirsene, cosa che li ha condotti ad una agitazione crescente, senza regola e senza scopo, alla dispersione nella molteplicità pura, fino alla dissoluzione finale.

Nelle sue grandi linee e ridotta all'essenziale, tale è la vera spiegazione del mondo moderno. Ma, dichiariamolo recisamente, questa spiegazione non va per nulla scambiata con una giustificazione. Un male inevitabile non cessa per questo di essere un male. Ed anche se dal male deve venire un bene, ciò non toglie nulla al suo carattere. Noi qui usiamo naturalmente i termini «bene» e «male» solo per farci meglio intendere e al di fuori di ogni intenzione propriamente «morale». I disordini parziali non possono essere evitati, poiché essi sono elementi necessari all'ordine totale. Ciò malgrado, un'epoca di disordine è in sé stessa qualcosa di simile ad una mostruosità che, pur essendo la conseguenza di certe leggi naturali organiche, non per questo cessa di rappresentare una deviazione e una specie di errore; o qualcosa di simile ad un cataclisma che, pur risultando dal corso normale delle cose, in sé considerato, appare pur sempre come uno sconvolgimento e una anomalia.

La civiltà moderna, come ogni cosa, ha di necessità una sua ragion d'essere e, se con essa ha da chiudersi un ciclo, può dirsi che essa è proprio quel che doveva essere, che essa ha trovato il suo tempo e il suo luogo. Non per questo ad essa deve applicarsi con minore severità un detto evangelico troppo spesso mal compreso: «Occorre che lo scandalo vi sia: ma guai a coloro che faranno accadere lo scandalo!».

2. L’OPPOSIZIONE DI ORIENTE E OCCIDENTE

Uno dei caratteri particolari del mondo moderno è costituito dalla scissione che si nota fra l’Oriente, nei suoi aspetti ancora tradizionali, e l’Occidente. Benché noi abbiamo già trattato altrove questo problema in modo speciale *[Orient et Occident*, Paris, 1924], qui è necessario tornarvi per precisarne certi aspetti e dissipare alcuni malintesi.

La verità è che vi sono sempre state civiltà distinte e molteplici, le quali si sono sviluppate ciascuna in modo proprio e in un senso conforme alle attitudini di un dato popolo o di una data razza. Distinzione non vuol però dire opposizione e può ben esistere una specie di equivalenza fra civiltà di forma molto diversa, dato che esse partano tutte dagli stessi principi fondamentali, di cui rappresentano solo delle applicazioni condizionate da circostanze varie. Questo è il caso di tutte le civiltà che noi possiamo chiamare normali, od anche tradizionali. Fra di esse non esistono delle opposizioni fondamentali, le loro divergenze, se ve ne sono, hanno un carattere soltanto esteriore e superficiale. Invece una civiltà che non riconosce alcun principio superiore, che anzi si fonda sulla negazione dei principi, per ciò stesso è priva di ogni mezzo per intendersi con le altre, un’intesa, per esser veramente profonda e efficace, potendosi attuare solo dall’alto, cioè precisamente attraverso quel che manca ad una tale civiltà anormale e deviata. Allo stato presente del mondo noi abbiamo dunque da un lato tutte le civiltà che conservano ancora l’impronta dello spirito tradizionale, e tali sono le civiltà orientali, e, dall’altro, una civiltà propriamente antitradizionale, che è la civiltà occidentale moderna.

Alcuni sono giunti fino a negare che la stessa divisione dell’umanità in Oriente e Occidente corrisponda ad una realtà, mentre ciò, almeno per l’epoca attuale, non può esser messo seriamente in dubbio. Anzitutto, che esista una civiltà occidentale, comune all’Europa e all’America, è un fatto su cui tutti saranno d’accordo, quale sia poi il giudizio che si formulerà circa il valore di questa civiltà. Per l’Oriente, la quistione è meno semplice, perché,

effettivamente, di civiltà orientali ne esistono parecchie, non una soltanto. Ma basta che esse posseggano alcuni tratti comuni, quelli caratterizzanti ciò che noi abbiamo chiamato civiltà tradizionale, e basta che nella civiltà occidentale tali caratteri siano assenti, perché la distinzione e perfino l'opposizione fra Oriente e Occidente resti pienamente giustificata. Ora, appunto così stando le cose, un carattere tradizionale è in realtà ancora comune a tutte le parti non-europeizzate o disgregate della civiltà orientale, circa la quale, per fissar meglio le idee, ricorderemo una divisione generale forse un po' troppo semplificata volendo entrare nei dettagli, ma purtuttavia esatta nelle sue grandi linee: l'Estremo Oriente, rappresentato essenzialmente dalla civiltà cinese; il Medio Oriente, con la civiltà indù; il Vicino Oriente, con la civiltà musulmana. Occorre aggiungere che sotto molti riguardi quest'ultima civiltà dovrebbe venir propriamente considerata come intermediaria fra Oriente e Occidente e che molti dei suoi caratteri la mostrano anzi vicina soprattutto a quel che fu la civiltà occidentale nel Medioevo. Ma, considerandola rispetto all'Occidente moderno, si deve riconoscere che essa vi si oppone quanto le civiltà propriamente orientali; alle quali, da questo punto di vista, va dunque associata.

Il punto fondamentale su cui si deve insistere è appunto questo: l'opposizione fra Oriente e Occidente non aveva alcuna ragion d'essere quando anche in Occidente esistevano delle civiltà tradizionali; essa non acquista senso che quando si tratta specificamente dell'Occidente moderno, poiché una tale opposizione è più fra due spiriti che non fra due entità geografiche più o meno nettamente definite. In alcune epoche, la più prossima delle quali è il Medioevo, lo spirito occidentale nei suoi aspetti più importanti rassomigliava assai a ciò che ancor oggi, nei suoi rappresentanti autentici, è lo spirito orientale: era assai più vicino a questo che non a ciò che l'Occidente è divenuto nei tempi moderni. La civiltà occidentale poteva allora considerarsi simile alle civiltà orientali, quanto queste lo sono fra di loro. Nel corso degli ultimi secoli si è effettuato un mutamento rilevante, assai più grave di tutte le deviazioni che avevano potuto manifestarsi precedentemente in epoche di decadenza, poiché esso ha avuto la virtù di capovolgere la direzione complessiva seguita dall'attività umana: ed è esclusivamente nel mondo occidentale che questo mutamento è avvenuto. Quando noi diciamo spirito occidentale con riferimento a quanto esiste presentemente, in ciò *non si deve dunque intendere altro che spirito moderno*. E poiché l'altro spirito è solo in Oriente che si è mantenuto fin nei

tempi più recenti, così noi, sempre considerando le condizioni attuali, possiamo anche chiamarlo spirito orientale. Questi due termini altro non esprimono, insomma, se non uno stato di fatto. È ben chiaro che uno dei due spiriti in quistione è effettivamente occidentale; dato però che esso ha fatto apparizione solo nella storia più recente, ciò non deve pregiudicare nulla quanto alla provenienza dell'altro spirito, già comune ad Oriente e Occidente, cioè dello spirito tradizionale, l'origine del quale si confonde invero con quella della stessa umanità, poiché esso è lo spirito che potrebbe definirsi normale, se non altro per aver ispirato tutte le civiltà da noi più o meno completamente conosciute, eccetto la civiltà occidentale moderna.

Varie persone, che senza dubbio non si son prese la pena di leggere le nostre opere, hanno creduto di poterci rimproverare l'aver detto, che tutte le dottrine tradizionali ebbero una origine orientale, che la stessa antichità occidentale, in ogni età, trasse sempre dall'Oriente le sue tradizioni. Noi non abbiamo mai scritto nulla di simile, anzi nemmeno qualcosa che possa suggerire una simile opinione, per la semplice ragione che noi sappiamo benissimo che tutto questo è falso. Infatti proprio i dati tradizionali contrastano nettamente con una tale asserzione: dappertutto si trova l'affermazione formale che la tradizione primordiale del ciclo attuale è venuta dalle regioni iperboree. In seguito, vi furono varie correnti secondarie, corrispondenti a periodi diversi, fra le quali una delle più importanti - fra quelle, almeno, le cui vestigia sono ancora riconoscibili - *volse incontestabilmente da Occidente verso Oriente.* Ma tutto questo risale ad epoche lontanissime, comunemente dette «preistoriche» e noi non abbiamo in vista siffatti orizzonti. Quel che diciamo, è anzitutto che già da tempo il deposito della tradizione primordiale si è trasferito in Oriente e che là si possono ancora trovare le forme tradizionali derivate più direttamente da essa; in secondo luogo che, allo stato attuale delle cose, volendo ancora trovare dei rappresentanti autentici del vero spirito tradizionale con tutto quel che esso implica, è in Oriente che, malgrado tutto, bisogna cercarli.

Per completare questa precisazione, dobbiamo esaminare certe idee di restaurazione di una «tradizione occidentale» affacciatesi in diversi ambienti contemporanei. Il solo interesse che esse presentano è, in fondo, di mostrare che alcuni spiriti non sono più soddisfatti della negazione moderna, che essi sentono il bisogno di alcunché d'altro di là da quanto viene loro offerto dalla nostra epoca, che essi in un possibile ritorno alla tradizione, sotto l'una o l'altra forma, presentono l'unica via d'uscita dalla crisi attuale.

Disgraziatamente il «tradizionalismo» è cosa ben diversa dal vero spirito tradizionale: come tanti casi ce lo mostrano di fatto, esso può ridursi ad una mera tendenzialità, ad una aspirazione più o meno vaga non presupponente nessuna conoscenza reale: e - bisogna pur dirlo - nello scompiglio mentale dei nostri tempi questa aspirazione genera soprattutto concezioni fantastiche e chimeriche, prive di ogni serio fondamento. Specie nel campo spirituale, molti, non trovando alcuna tradizione autentica a cui appoggiarsi, finiscono con l'imaginare delle pseudo-tradizioni mai esistite e tanto prive di principi, quanto ciò a cui esse vorrebbero sostituirsi. Tutto il disordine moderno si riflette in queste costruzioni, e, quali possano pur essere le intenzioni dei loro autori, il solo risultato è un nuovo contributo allo squilibrio generale. Qui accenneremo solo alla pretesa «tradizione occidentale» fabbricata da certi occultisti con l'aiuto degli elementi più disparati e destinata soprattutto a far la concorrenza ad una «tradizione orientale» non meno imaginaria, messa in circolazione dai teosofisti. Noi abbiamo trattato sufficientemente di queste cose altrove e preferiamo dunque esaminare qualche altra teoria che può sembrare più degna di attenzione, perché almeno vi traspare il desiderio di richiamarsi a tradizioni, che hanno avuto una esistenza effettiva.

Alludevamo poco fa alla corrente tradizionale venuta dalle regioni occidentali. I racconti degli antichi relativi al-l'Atlantide ne indicano l'origine. Dopo la scomparsa di questo continente, che è l'ultimo dei grandi cataclismi verificatisi nel passato, sembra non esservi dubbio che resti della sua tradizione passarono in varie regioni, ove si mescolarono con residui di altre tradizioni preesistenti e principalmente con ramificazioni della grande tradizione iperborea: ed è assai possibile che, in particolare, le dottrine dei Celti e di altri popoli ad essi affini, spintisi fino al Mediterraneo, siano state uno dei prodotti di tale fusione. Se noi siamo lontani dal contestare tutto ciò, si deve tuttavia tener presente quanto segue: la forma propriamente «atlantidea» della tradizione è scomparsa da migliaia di anni insieme alla civiltà cui apparteneva, la distruzione della quale deve essersi effettuata in seguito ad una deviazione forse paragonabile, per un certo riguardo, a quella che oggi constatiamo, benché con una notevole differenza dipendente dal fatto che a quel tempo l'umanità non era ancora entrata nel *kali-yuga*. In secondo luogo, questa tradizione corrispondeva solo ad un periodo secondario del nostro ciclo e sarebbe un grave errore identificarla a quella tradizione primordiale, da cui tutte le altre hanno preso origine e che sola permane dal principio alla fine. Qui sarebbe fuor di luogo esporre tutti i dati

che giustificano queste affermazioni: ci limitiamo alla conclusione, che è l'impossibilità di far rivivere presentemente una tradizione «atlantidea», o anche di connettervisi più o meno direttamente: d'altronde, ogni tentativo del genere si è palesato fin troppo fantastico. Può presentare sempre dell'interesse ricercare l'origine dei vari elementi che si incontrano nelle tradizioni successive, sempreché lo si faccia con tutte le precauzioni necessarie onde prevenire certe illusioni: queste ricerche non possono, però, condurre alla resurrezione di una tradizione adatta ad una qualunque delle condizioni attuali del nostro mondo.

Altri vogliono riconnettersi al «celtismo» o al «nordismo» germanico e, poiché fanno appello a qualcosa di meno lontano da noi nel tempo, può sembrare che quel che essi propongono sia più realizzabile. Tuttavia, dove è che essi troverebbero oggi il «celtismo» o il «nordismo» allo stato puro e dotato ancora di una vitalità sufficiente a che sia possibile avere in esso un reale punto d'appoggio? Noi infatti non parliamo di ricostruzioni archeologiche, o semplicemente «letterarie», o, ancora, riducentisi a puri miti politico-sociali, come spesso se ne vedono. Si tratta di tut-t'altra cosa. Che degli elementi celtici e nordici ben riconoscibili siano giunti fino a noi attraverso intermediari vari, è vero; ma tali elementi sono lontanissimi dal rappresentare una tradizione integrale e, cosa sorprendente, questa oggi nei paesi ove già visse e ancor più ignorata che non elementi di altre civiltà restate sempre estranee a detti paesi. Non vi è in ciò qualcosa che dovrebbe almeno far riflettere coloro che non sono del tutto dominati da una idea preconcetta?

Diremo di più. In ogni analogo caso di vestigia lasciate da civiltà scomparse, non è possibile comprendere realmente tali vestigia che comparandole con quanto di simile vi è in civiltà tradizionali ancora viventi. Lo stesso può dirsi perfino del Medioevo, nel quale si incontrano tante cose il cui significato per gli Occidentali moderni è andato perduto. Questa presa di contatto con tradizioni il cui spirito ancora sussiste è anzi il solo modo per rivivificare quel che è ancora suscettibile d'esserlo: e ciò costituisce uno dei più grandi servigi che l'Oriente possa rendere all'Occidente. Non neghiamo che la sopravvivenza di un certo «spirito celtico» o «nordico» possa manifestarsi ancora sotto varie forme, come già in altre epoche è accaduto: ma quando ci si viene ad assicurare che esistono sempre dei centri spirituali conservanti integralmente per esempio la tradizione druidica, noi aspettiamo che ci fornisca la prova di ciò, senza dire che la cosa ci appare assai dubbia,

se non addirittura inverosimile.

Per quel che riguarda gli elementi celtici e in parte anche nordici, la verità è che essi sono stati in gran parte assimilati dal Cristianesimo nel Medioevo. La leggenda del «San Graal», con quanto vi si connette, è a tal proposito un esempio particolarmente convincente e significativo. Noi d'altronde pensiamo che una tradizione occidentale, se pervenisse a ricostruirsi, prenderebbe necessariamente una forma esteriore religiosa, nel senso più ristretto del termine, e che una forma del genere potrebbe esser solo cristiana, poiché, da una parte, le altre forme possibili sono divenute già da troppo tempo estranee alla mentalità occidentale e, dall'altra parte, perché è solo nel Cristianesimo - diciamo più precisamente, nel Cattolicesimo - che in Occidente sopravvivono resti di uno «spirito tradizionale». Ogni tendenzialità «tradizionalista» che non tenga conto di questo fatto è inevitabilmente condannata all'insuccesso, perché le mancherebbe ogni base. È troppo evidente che ci si può appoggiare solo su quel che davvero esiste e che là dove una continuità manchi possono aversi solo delle ricostruzioni artificiali insuscettibili ad essere seguite. Se si obietta che nella nostra epoca il Cristianesimo stesso non lo si comprende più veramente e nel suo senso profondo, noi risponderemo che esso ha almeno conservato, nella sua stessa forma, tutto quel che è necessario per fornire la base di cui qui si tratta. Il tentativo meno chimerico il solo che non urti contro impossibilità dirette, sarebbe dunque cercar di restaurare qualcosa di paragonabile a quel che esistette nel Medioevo, anche se con tutte le differenze richieste dalle mutate circostanze. Per utilizzare ciò che in Occidente è andato interamente perduto, bisognerebbe rifarsi a tradizioni conservatesi integralmente, come or ora abbiamo indicato, e proceder poi ad un lavoro di adattamento che potrebbe esser solo l'opera di una *élite* intellettuale costituita. Abbiamo già detto tutto questo: ma è bene insistervi, poiché attualmente circolano troppe fantasticherie inconsistenti ed anche perché bisogna comprender bene che se le tradizioni orientali, nelle loro forme proprie, possono certamente esser assimilate da una *élite* la quale, quasi per definizione, dovrà tenersi di là da ogni forma particolare, pure esse non potranno mai esserlo dalla generalità degli Occidentali, ai quali dette tradizioni non erano destinate: ciò, a meno di trasformazioni impreviste. Se una *élite* occidentale riuscirà a costituirsi, la conoscenza vera delle dottrine orientali, per la ragione ora indicata, le sarà indispensabile per compiere la sua funzione. Coloro che dovranno solo raccogliere i benefici del suo lavoro e che saranno i più, potranno però anche

non aver coscienza alcuna di tutto questo: l'influenza che essi riceveranno, per dir così senza accorgersene e in ogni caso per vie che sfuggiranno loro interamente, non sarà per questo meno reale e efficace. Importa mettere bene in chiaro questo punto, giacché se dobbiamo aspettarci di non venir sempre perfettamente compresi da tutti, teniamo almeno che non ci vengano attribuite intenzioni che non sono per nulla le nostre.

Ma lasciamo per ora da parte ogni anticipazione, dato che noi dobbiamo soprattutto occuparci dello stato attuale delle cose, e torniamo ancora un momento alle idee circa la restaurazione di una «tradizione occidentale», quali possiamo osservarle intorno a noi. Una sola osservazione basterà a mostrare che tali idee - se così ci si può esprimere -«non sono in ordine»: è il fatto che esse quasi sempre vengono affermate presso ad una più o meno dichiarata ostilità verso l'Oriente. Occorre dirlo: coloro che vorrebbero appoggiarsi al Cristianesimo talvolta sono animati proprio da questa ostilità; si direbbe che essi anzitutto vogliano scoprire delle opposizioni che, in realtà, sono affatto inesistenti. Ed è così che noi abbiamo udito formulare l'opinione assurda, che se le stesse cose si trovano simultaneamente nel Cristianesimo e nelle dottrine orientali, espresse dall'una parte e dall'altra in forma quasi identica, esse nei due casi non hanno però lo stesso significato, ma anzi un significato opposto! Coloro che si danno a siffatte affermazioni provano con ciò stesso di non essersi spinti troppo oltre nella comprensione delle dottrine tradizionali, giacché essi non hanno presentita l'identità fondamentale dissimulantesi sotto tutte le differenze esteriori di forma e, perfino là dove questa identità si rende del tutto visibile, continuano pur sempre a disconoscerla. Costoro non considerano dunque lo stesso Cristianesimo che in un modo assolutamente esteriore, modo che non può corrispondere all'idea di una vera dottrina tradizionale, offrente su tutti i piani una sintesi completa. È il principio che fa loro difetto, per cui essi appaiono contagiati assai più di quanto possano supporre da quello spirito moderno, contro il quale essi tuttavia vorrebbero reagire: e quando accade loro di usare la parola «tradizione», essi non la prendono certo nello stesso senso che noi ad essa diamo.

Nella confusione mentale caratterizzante l'epoca nostra si è infatti giunti ad applicare indistintamente questa parola «tradizione» ad ogni sorta di cose, a cose spesso insignificanti, a semplici costumi privi d'ogni portata, e spesso di origine affatto recente. Noi abbiamo altrove segnalato un abuso analogo per ciò che concerne la parola «religione». Bisogna diffidare da queste

deviazioni del linguaggio, che indicano una specie di degenerescenza delle idee corrispondenti. Non certo per il fatto che qualcuno si proclami «tradizionalista» si può star sicuri che egli sappia, sia pure imperfettamente, ciò che è la tradizione nel senso vero della parola. Da parte nostra, ci *rifiutiamo recisamente di dare questo nome a tutto quel che è d'ordine puramente umano.* Non è superfluo dichiararlo apertamente considerato che ad ogni momento si incontrano espressioni come, per esempio, «filosofia tradizionale». Anche quando è davvero tutto quel che può essere, una filosofia non ha diritto alcuno a questo titolo, poiché essa, quand'anche non neghi quanto trascende l'ordine razionale, rientra per intero in quest'ordine, rappresenta solo una costruzione ad opera di individui umani, senza rivelazioni o ispirazioni di sorta, epperò, per dirla con una parola, qualcosa di essenzialmente «profano».

D'altronde, malgrado tutte le illusioni di cui alcuni sembrano compiacersi, non è certo una scienza affatto «libresca» che può bastare per rettificare la mentalità di una razza e di un'epoca. A ciò, occorre ben altro che una speculazione filosofica, la quale, perfino nel caso più favorevole, è per la sua stessa natura condannata a restare qualcosa di esteriore e di assai più verbale che non reale. Per restaurare la tradizione perduta, per rivivificarla veramente, occorre il contatto con lo spirito tradizionale vivente e, lo abbiamo già detto, per tutto quel che a noi è dato di sapere, è solo nelle parti dell'Oriente rimaste sane, cioè negli elementi sani e non occidentalizzati in esso presenti, che tale spirito vive ancora appieno. Se è vero che ciò presuppone anzitutto una aspirazione occidentale al ritorno a questo spirito tradizionale, altrettanto certo è che la semplice aspirazione non può bastare. Tutto ciò che finora si è prodotto come movimenti di una reazione «antimoderna» - reazione presentantesi del resto assai incompleta - può solo rafforzare questa nostra convinzione, giacché se tali movimenti sono senza dubbio eccellenti nella loro parte negativa e critica, essi sono tuttavia assai lontani da una restaurazione della spiritualità vera e non si sviluppano che nei limiti di un orizzonte mentale assai ristretto. Ma ciò è già qualcosa, nel senso che qui si ha l'indice di uno stato d'animo di cui fino a pochi anni fa difficilmente si trovava traccia. Se gli Occidentali non sono più tutti concordi nell'accontentarsi dello sviluppo esclusivamente materiale della civiltà moderna, questo può forse essere un segno che per essi ogni speranza di salvezza non è ancora del tutto perduta.

In ogni caso, supponendo che l'Occidente, in una qualunque forma,

ritorni alla sua tradizione, la sua opposizione con l'Oriente sarebbe per ciò stesso risolta, essa cesserebbe di esistere, poiché essa è stata determinata solo dalla deviazione occidentale e in realtà, altro non è, se non l'opposizione fra spirito tradizionale e spirito antitradizionale. Così, contrariamente a quanto suppongono coloro cui facemmo allusione poco fa, il ritorno alla tradizione avrebbe fra i suoi primi risultati quello di rendere immediatamente possibile un'intesa con l'Oriente tradizionale: possibilità, questa, propria a tutte le civiltà che presentano elementi simili o equivalenti, e ad esse soltanto, giacché questi elementi costituiscono l'unico campo in cui siffatta intesa può realizzarsi in modo valido. Il vero spirito tradizionale, quale si sia la forma da esso rivestita, è in fondo sempre ed ovunque lo stesso; le forme diverse, specificamente adatte a queste o quelle condizioni mentali, a queste o quelle circostanze di tempo e di luogo, sono solo le espressioni di una unica e sola verità. Ma bisogna porsi sul piano dell'intellettualità pura per scoprire questa unità fondamentale sotto l'apparente molteplicità delle varie forme. D'altronde, è in quest'ordine intellettuale o spirituale che si trovano i principi, da cui tutto il resto normalmente dipende al titolo di conseguenze o applicazioni più o meno remote. Se si mira ad una intesa davvero profonda, bisogna dunque intendersi anzitutto su questi principi, poiché in essi sta l'essenziale: una volta che essi siano veramente compresi, l'accordo ne seguirà spontaneamente. Va infatti notato che la conoscenza dei principi -che è la conoscenza per eccellenza, la conoscenza metafisica nel vero senso della parola - è universale come questi stessi principi, dunque interamente libera da tutte quelle contingenze individuali, che intervengono necessariamente non appena si passi alle applicazioni: per cui questo dominio affatto intellettuale è il solo che non esiga uno sforzo di adattamento delle varie mentalità. Inoltre, una volta compiuto un lavoro del genere, resterebbe solo da svilupparne i risultati per realizzare l'accordo anche in tutti gli altri domini, giacché, come si è detto or ora, è da esso che direttamente o indirettamente tutto il resto dipende. Invece l'accordo ottenuto in un dominio particolare, prescindendo dai principi, sarà sempre quanto mai instabile e precario e simile più ad una combinazione diplomatica che non ad una intesa vera. Insistiamo dunque nel dire che un'intesa effettiva può realizzarsi solo dall'alto, non dal basso, il che va inteso in doppio senso: occorre partire da quel che vi è di più alto, cioè dai principi per scendere gradatamente alle applicazioni di vario ordine, curando sempre la dipendenza gerarchica esistente fra tali applicazioni; e una tale opera, per il suo stesso carattere, può esser solo quella di un *élite*,

nell’accezione più vera e completa di tale termine: noi pensiamo esclusivamente ad una *élite* intellettuale, anzi per noi al di fuori di una *élite* del genere non ve ne sono altre, tutte le distinzioni sociali esterne essendo prive d’importanza dal punto di vista in cui noi ci poniamo.

Queste considerazioni possono già far comprendere tutto quel che manca alla civiltà occidentale moderna, non solo in ordine alle possibilità di un ravvicinamento effettivo con le civiltà orientali, ma anche nei propri riguardi, cioè per essere una civiltà normale e completa. D’altronde le due quistioni sono così strettamente connesse, che si fondono in una unica, del che abbiamo indicata or ora la ragione. Passeremo a mostrare più da presso in che consiste lo spirito antitradizionale, che è proprio lo spirito moderno, e quali sono le conseguenze che esso implica, conseguenze che noi vediamo realizzarsi con una logica inesorabile negli avvenimenti attuali. Ma, prima, sarà necessaria un’ultima riflessione.

Essere risolutamente «antimoderni» non vuol dire per nulla essere «antioccidentali», ma è, invece, l’unica attitudine che deve prendere chi cerchi di salvare l’Occidente superando il suo disordine. D’altra parte, nessun Orientale fedele alla sua tradizione può considerare le cose in modo diverso. Vi sono assai meno avversari dell’Occidente in quanto tale (questa avversione essendo affatto priva di senso), che non dell’Occidente in quanto identico alla civiltà moderna. Alcuni oggi parlano di «difesa dell’Occidente», cosa invero singolare, poiché, come vedremo a suo tempo, è invece l’Occidente che minaccia di tutto sommergere e di trasportare l’intera umanità nel turbine della sua attività caotica; cosa singolare - diciamo - e affatto ingiustificata, se costoro credono, come essi, a parte qualche restrizione, lo mostrano, che questa difesa debba essere contro l’Oriente, poiché il vero Oriente, quello tradizionale, non quello già contagiato dal male occidentale, non pensa né ad attaccare né a dominare nessuno, esso chiede solo la sua indipendenza e la sua tranquillità, il che, bisogna convenirlo, è abbastanza legittimo. Se l’Occidente ha effettivamente un gran bisogno di esser difeso, lo è solo contro sé stesso, contro le sue stesse tendenze che, se condotte fino in fondo, lo spingeranno inevitabilmente verso la rovina e la distruzione. È di una «riforma dell’Occidente» che dunque si dovrebbe parlare, e una tale riforma, se fosse quel che dovrebbe essere, cioè una vera restaurazione tradizionale, avrebbe per conseguenza naturalissima un ravvicinamento con l’Oriente ancora sano. Da parte nostra, altro non chiederemmo che di contribuire, nella misura delle nostre possibilità, a questa

riforma e a questo ravvicinamento, se a tanto si è ancora in tempo, se si può venire ad un tale risultato prima del tracollo finale, verso il quale la civiltà moderna sembra incamminarsi a grandi passi. Ma quand'anche fosse già troppo tardi per evitare un simile tracollo, il lavoro compiuto con questa intenzione non sarebbe inutile, esso servirebbe in ogni caso a preparare, seppure da lontano, la «discriminazione» di cui parlavamo al principio epperò ad assicurare la conservazione degli elementi destinati a sfuggire dal naufragio del mondo attuale e a divenire i germi del mondo futuro.

3. CONOSCENZA E AZIONE

Noi adesso considereremo in via particolare uno dei principali aspetti dell'opposizione oggi esistente fra lo spirito orientale e lo spirito occidentale: opposizione che, come è stato spiegato, nel suo aspetto più generale, è quella fra spirito tradizionale e spirito antitradizionale. Da un certo punto di vista, che è poi uno dei più essenziali, siffatta opposizione si presenta come quella fra contemplazione e azione o, per parlar più preciso, come quella riferentesi alla funzione da assegnare rispettivamente all'uno e all'altro dei due termini. Contemplazione e azione possono venire considerate secondo un vario rapporto: sono opposte l'una all'altra, come si pensa comunemente? o sarebbero piuttosto complementari? o, infine, non esisterebbe forse fra di loro una relazione non di coordinazione, bensì di subordinazione? Questi sono i diversi aspetti del problema, aspetti che si riferiscono ad altrettanti punti di vista, d'importanza tutt'altro che uguale, ma tali che ciascuno di essi può esser giustificato sotto un certo riguardo e in corrispondenza ad un certo ordine di realtà.

Anzitutto il punto di vista più superficiale e esteriore è quello consistente nell'opporre in modo puro e semplice contemplazione e azione, al titolo di due contrari nel senso proprio del termine. Che apparentemente una opposizione esista, ciò è invero incontestabile. Tuttavia, se essa fosse assolutamente irriducibile, fra contemplazione e azione esisterebbe una incompatibilità completa ed esse non potrebbero mai ritrovarsi riunite. Ora sta di fatto che le cose non si presentano così. Almeno nei casi normali, nessun popolo, e forse nemmeno nessun individuo, può essere esclusivamente contemplativo o esclusivamente attivo. La verità è che si tratta di due tendenze, l'una delle quali domina quasi necessariamente l'altra, di modo che lo sviluppo dell'una sembra effettuarsi a detrimento dell'altra, per la semplice ragione che l'attività umana, nel suo senso più generale, non può esercitarsi egualmente e simultaneamente in tutti i domini e in tutte le direzioni. Ciò crea l'apparenza di una opposizione. Ma una conciliazione fra

questi contrari o pseudo-contrari deve esser possibile. Del resto, ciò vale per tutti i contrari in genere, che cessano di esser tali non appena chi li considera si porta di là da un certo piano, al quale si restringe la realtà della loro opposizione. Chi dice opposizione o contrasto dice con ciò stesso disarmonia o squilibrio, cioè qualcosa che - come già abbiamo sufficientemente chiarito - può esistere solo da un punto di vista relativo, particolare e limitato.

Chi invece considera la contemplazione e l'azione come complementari, si pone da un punto di vista già più profondo e più vero del precedente, giacché l'opposizione vi si trova conciliata e risolta, i due termini equilibrandosi, in un certo qual modo, a vicenda. Sembrerebbe dunque trattarsi di due elementi egualmente necessari, completantisi e fondantisi mutualmente, costituenti la doppia attività, interna e esterna, di un unico essere, sia esso il singolo ovvero l'umanità collettivamente considerata. Questa concezione è sicuramente più armonica e soddisfacente della prima. Chi si tenesse solo ad essa, sarebbe però tentato, per via della correlazione così stabilita, di porre la contemplazione e l'azione sullo stesso piano, così che tutto si ridurrebbe a garantire il loro equilibrio, senza mai porsi il problema di una qualunque superiorità dell'una di fronte all'altra. Quel che mostra chiara l'insufficienza di un simile punto di vista, è il fatto che questo problema della superiorità invece si pone e sempre si è posto, quale si sia poi la soluzione che ad esso si è voluta dare.

Il punto che, del resto, nel riguardo, importa, non è quel predominio di fatto che, tutto sommato, si ridurrebbe ad una faccenda di temperamento o di razza, ma ciò che si potrebbe chiamare il predominio di diritto; e i due aspetti non sono solidali che fino ad un certo punto. Non v'è dubbio che il riconoscimento della superiorità dell'una tendenza sull'altra inciterà a sviluppare il più possibile quella ritenuta superiore; ma, nelle applicazioni, non è men vero che la parte della contemplazione e dell'azione nel complesso della vita di un uomo, o di un popolo dipenderà sempre e essenzialmente dalla natura propria di esso, poiché qui entrano in giuoco le speciali possibilità di ciascuno. È chiaro che l'attitudine alla contemplazione è più diffusa e più generalmente sviluppata fra gli Orientali. Non vi è forse nessun paese in cui questo sviluppo abbia raggiunto l'altezza dell'India, ed è per questo che tale popolo può venir considerato come l'esponente per eccellenza di quel che abbiamo chiamato lo spirito orientale. Per contro, è incontestabile che, in via generale, l'attitudine all'azione, o la tendenza risultante da tale attitudine, è quella che predomina fra i popoli occidentali nella grande

maggioranza dei singoli e che, quando anche siffatta tendenza non fosse esagerata e deviata come oggi lo è, essa sussisterebbe egualmente, sì che la contemplazione non potrà mai essere, in Occidente, che la prerogativa di una *élite* assai più esigua. Per questo in India si ama dire che, se l'Occidente ritornasse ad uno stato normale e possedesse una organizzazione sociale regolare, vi si troverebbero indubbiamente molti *kshatriya,* ma pochi *brahmana* [La contemplazione e l'azione sono infatti rispettivamente le funzioni proprie alle due prime caste della gerarchia indù, quella dei *brahmana* e quella dei *kshatriya.* Anche i loro rapporti sono simultaneamente quelli fra autorità spirituale e potere temporale. Ma per un tale lato della quistione rimandiamo alle esposizioni contenute nel nostro libro *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (Paris, 1929)]. Tuttavia ciò basterebbe già per un ritorno all'ordine, se *l'élite* intellettuale davvero si costituisse e se la sua supremazia fosse riconosciuta, la potenza spirituale non dipendendo per nulla dal numero, la legge del quale è solo quella della materia. Va d'altronde rilevato che nell'antichità e soprattutto nel Medioevo la disposizione naturale all'azione degli Occidentali non impedì loro di riconoscere la superiorità della contemplazione, cioè dell'intelligenza pura. Perché nel mondo moderno le cose vanno altrimenti? Perché gli Occidentali, sviluppando esageratamente le loro facoltà di azione, hanno finito col perdere la loro intellettualità, e per consolarsi hanno inventato delle teorie ponenti l'azione al disopra di tutto giungendo perfino -col «pragmatismo» - a negare l'esistenza di alcunché di valido al di fuori di essa? O è questo modo di vedere che, avendo preso a prevalere inizialmente, ha condotto all'atrofia intellettuale che oggi constatiamo? Nelle due ipotesi, e anche nel caso molto probabile, che la verità corrispondesse ad una combinazione dell'una e dell'altra, i risultati sono esattamente gli stessi. Al punto in cui le cose sono giunte, urge reagire, ed è qui, diciamolo ancora una volta, che l'Oriente potrebbe soccorrere l'Occidente, sempreché questo lo voglia: non per imporre ad esso concezioni estranee, come alcuni sembrano temere, *bensì per aiutarlo a ritrovare quella sua tradizione, di cui ha perduto il senso.*

Si potrebbe dire che allo stato attuale delle cose l'antitesi fra Oriente e Occidente consiste nel fatto che l'Oriente ha tutelato la superiorità della contemplazione sull'azione, mentre l'Occidente moderno ha affermato la superiorità dell'azione sulla contemplazione. Con che non si tratta più, come prima, di semplici rapporti di opposizione o di com-plementarismo, e quindi di una coordinazione fra i due termini; non si tratta più di punti di vista aventi

ciascuno la propria ragion d'essere e accettabili almeno come espressione di una certa verità relativa. Ogni rapporto di subordinazione è, per via della sua stessa natura, irreversibile, onde le due concezioni sono realmente antitetiche, tali da escludersi a vicenda. Se si dovesse ammettere che si tratta davvero di subordinazione, ne risulterebbe dunque di necessità che l'una concezione è vera, l'altra falsa. Prima di andare in fondo alla quistione, notiamo ancor questo: mentre lo spirito mantenutosi in Oriente è invero, come dicevamo poco fa, quello di ogni tempo, l'altro spirito ha fatto apparizione solo in un'epoca assai recente, cosa che, a prescindere da ogni altra considerazione, può già far pensare che esso corrisponde ad alcunché d'anormale. Questa impressione è confermata dall'eccesso stesso nel quale, seguendo la tendenza che gli è propria, cade lo spirito occidentale moderno, il quale, non pago di proclamare in ogni occasione la superiorità dell'azione, è giunto a far di essa la sua preoccupazione esclusiva e a negare alla contemplazione ogni valore, di essa ignorando o disconoscendo la vera natura. Invece le dottrine orientali, pur affermando nel modo più netto la superiorità e perfino la trascendenza della contemplazione rispetto all'azione, non per questo hanno contestato ad essa il suo posto legittimo ma ne hanno riconosciuto volentieri tutta l'importanza nell'ordine delle contingenze umane [Chi dubitasse di questa importanza reale, benché relativa, accordata all'azione dalle dottrine tradizionali d'Oriente, e soprattutto dell'India, per convincersene, non avrebbe che da riferirsi alla *Bhagavad-gita*, che è d'altronde - non si deve dimenticarlo, se se ne vuole intendere bene il senso - un libro specialmente destinato ai *kshatriya]*.

Al pari delle antiche dottrine occidentali, le dottrine orientali sono unanimi nell'affermare che la contemplazione è superiore all'azione, allo stesso modo che l'immutabile è superiore al mutamento [È in virtù del rapporto così stabilito che vien detto che il *brahmana* rappresenta il tipo degli esseri stabili e il *kshatriya* quello degli esseri mobili o mutevoli. Così tutti gli esseri del mondo, seguendo la loro natura, sono principalmente in relazione con l'uno o con l'altro tipo, essendovi una perfetta corrispondenza fra ordine cosmico e ordine umano]. L'azione, non essendo che una modificazione transitoria e momentanea dell'essere, non può avere in sé il proprio principio e la propria ragione sufficiente. Se non si riconnette ad un principio che vada di là dal suo dominio contingente, essa non è che illusione pura; e il principio donde esso può trarre tutta la realtà di cui è suscettibile, la sua esistenza e la sua stessa possibilità, è da trovarsi solo nella contemplazione o, se lo si

preferisce, nella conoscenza, i due termini essendo sinonimi o almeno coincidenti, dato che la conoscenza stessa e l'operazione con cui la si raggiunge non possono in alcun modo venir separate [Bisogna infatti notare, come conseguenza di questo carattere momentaneo dell'azione, che nel dominio di essa i risultati son sempre staccati da chi li produce, mentre la conoscenza possiede in sé stessa il proprio frutto]. Del pari, il mutamento, nel suo senso più generale, è inintelligibile e contraddittorio, cioè impossibile, senza un principio da cui proceda e che, per il fatto stesso di essere il suo principio, non può soggiacere al mutamento, e quindi è di necessità immutabile. Per questo nell'antichità occidentale Aristotele ha affermato la necessità di un «motore immobile» di tutte le cose. La conoscenza ha, di fronte all'azione, appunto questa funzione di «motore immobile». È evidente che l'azione appartiene tutta al mondo del mutamento, del «divenire»: solo la conoscenza permette di uscire da questo mondo e dalle limitazioni ad esso inerenti, e quando raggiunga l'immutabile - come accade nel caso della conoscenza per principi o conoscenza metafisica, la quale è il conoscere per eccellenza - possiede essa stessa l'immutabilità, ogni conoscenza vera essendo essenzialmente identificazione al suo oggetto. È proprio quel che ignorano gli Occidentali moderni, i quali, in fatto di conoscenza, non sanno più che di una conoscenza razionale e discorsiva, quindi indiretta e imperfetta, tale che si potrebbe chiamare conoscenza per riflesso: non solo, ma essi apprezzano questa stessa conoscenza inferiore nella sola misura in cui essa serva immediatamente a fini pratici: presi nell'azione tanto da negare tutto quel che la trascende, essi non si accorgono che questa stessa azione, per tal via, mancando di principi, degenera in una agitazione tanto vana quanto sterile.

Proprio questo è difatti il carattere più visibile dell'epoca moderna: il bisogno di un'agitazione incessante, di un mutamento continuo, di una velocità sempre crescente che così riflette quella stessa secondo la quale oggi si svolgono gli avvenimenti. È la dispersione nel molteplice, in un molteplice non più unificato dalla coscienza di un qualche superiore principio. Nella vita comune così come nelle concezioni scientifiche, è l'analisi spinta all'estremo, il frazionamento indefinito, una vera disgregazione dell'attività umana in tutti i campi in cui essa può ancora esercitarsi. Donde quell'incapacità di sintesi, quell'impossibilità di ogni concentrazione che colpisce ogni Orientale. Sono, queste, le conseguenze naturali e inevitabili di una materializzazione sempre più accentuata, perché la materia è essenzialmente molteplicità e divisione -

ed è anche per questo, diciamolo di passata, che quanto procede da un simile stato di cose può solo condurre a lotte e conflitti d'ogni genere, fra i popoli così come fra gli individui. Più ci si sprofonda nella materia, più i fattori di divisione e di opposizione si accentuano e si estendono. Per contro, più ci si innalza verso la spiritualità pura, più ci si avvicina all'unità, la quale può realizzarsi pienamente solo mediante la coscienza dei principi universali.

Il più strano è che oggi il movimento e il mutamento sono invero cercati in sé stessi, e non per uno scopo qualsiasi cui possano condurre. Ciò deriva direttamente dal fatto che tutte le facoltà umane sono assorbite in quell'azione esteriore, di cui abbiamo segnalato or ora il carattere di momentaneità. Si tratta sempre della dispersione, considerata sotto un altro aspetto e in uno stadio più spinto: è, potrebbe dirsi, una specie di tendenza all'istantaneità, avente per limite uno stato di squilibrio puro che, qualora potesse venir davvero raggiunto, coinciderebbe con una dissoluzione definitiva. Questa è una delle caratteristiche più nette dell'ultimo periodo del *kali-yuga*.

Lo stesso si verifica nell'ordine scientifico: è la ricerca per la ricerca, assai più che non per i risultati parziali e frammentari a cui conduce; è il succedersi sempre più rapido di teorie e di ipotesi infondate che crollano non appena costruite, per dar luogo ad altre, la cui durata sarà ancor più breve: vero caos, nel quale sarebbe vano cercare degli elementi definitivamente acquisiti, nel quale tutto si riduce ad un mostruoso ammucchiamento di fatti che non possono né provare né significare nulla. Ciò, naturalmente, per quel che si riferisce al punto di vista speculativo, nella misura in cui esso ancora sussiste. Circa le applicazioni pratiche, sono stati invece ottenuti risultati incontestabili, cosa che non stupisce, dato che queste applicazioni si riferiscono direttamente al campo materiale, che è invero il solo nel quale l'uomo moderno può vantare una reale superiorità. Bisogna dunque aspettarsi che le scoperte o, meglio, le invenzioni meccaniche e industriali si sviluppino e si moltiplichino ancora, con un ritmo anch'esso sempre più veloce, sino alla fine dell'èra attuale. E chi sa se, con i pericoli di distruzione che vi si connettono, non saranno proprio esse uno dei principali fattori dell'ultimo crollo, ove le cose giungano ad un punto tale, che esso non possa più venire evitato?

In ogni caso, si ha l'impressione assai generale che allo stato attuale non esista più alcuna stabilità. Ma mentre alcuni sentono il pericolo e cercano di reagire, la gran parte dei nostri contemporanei si compiacciono di questo

disordine ove vedono una specie di imagine esteriorizzata della loro stessa mentalità. Vi è infatti una corrispondenza esatta fra un mondo in cui tutto sembra essere in puro «divenire», ove non vi è più alcun posto per l'immutabile e il permanente, e lo stato d'animo di uomini che riducono a questo stesso divenire ogni realtà, il che implica una negazione sia della conoscenza vera, sia dell'oggetto di essa, cioè dei principi trascendenti e universali. Ma si può andare più oltre ancora: noi ci troviamo dinanzi alla negazione di ogni reale conoscenza, di qualunque ordine essa sia, perfino del dominio del relativo, giacché, come l'abbiamo indicato poco fa, il relativo è inintelligibile e impossibile senza l'assoluto, il contingente senza l'immutabile, la molteplicità senza l'unità. Il «relativismo» porta in sé stesso la propria contradizione, e a voler ridurre tutto al mutamento, si dovrebbe finire logicamente col negare l'esistenza stessa di esso. I famosi argomenti di Zenone d'Elea, non avevano, in fondo, un senso diverso. Infatti, non essendovi ragione di esagerare, si può ben dire che teorie del genere non sono proprie esclusivamente ai tempi moderni. Qualche esempio possiamo trovarlo nella filosofia greca, e il caso di Eraclito col suo «fluire universale» è, nel riguardo, il più noto. È quel che indusse gli Eleati a combattere tali concezioni, insieme a quelle atomistiche, mediante una specie di riduzione all'assurdo. Nella stessa India ebbe a verificarsi qualcosa di simile, ma, naturalmente, da un punto di vista diverso da quello filosofico. Il Buddhismo presentò infatti lo stesso carattere, una delle sue tesi essenziali essendo quella della «dissolubilità di tutte le cose» [Poco dopo le sue origini, il Buddhismo si associò ad una delle principali manifestazioni della rivolta dei *kshatriya* contro l'autorità dei *brahmana*. Ora, in via generale, è facile comprendere dalle indicazioni precedenti che esiste una connessione assai diretta fra la negazione di ogni principio immutabile e quella dell'autorità spirituale, fra la riduzione di ogni realtà al «divenire» e l'affermazione della supremazia del potere temporale, il cui dominio proprio è il mondo dell'azione. E si potrebbe constatare che la comparsa delle dottrine «naturaliste» o antimetafisiche *avviene sempre nel punto in cui l 'elemento che rappresenta il potere temporale prende, in una civiltà, il sopravvento su quello che rappresenta l 'autorità spirituale]*. Solo che siffatte teorie allora non erano che eccezioni, e tali rivolte contro lo spirito tradizionale, che potettero verificarsi lungo tutto il *kali-yuga*, non ebbero insomma che una portata assai limitata. L'elemento nuovo è la generalizzazione di simili concezioni, quale la constatiamo nell'Occidente contemporaneo.

Si deve notare che le «filosofie del divenire», sotto l'influsso dell'idea recentissima del «progresso», fra i moderni hanno assunto una forma speciale, mai presentata dalle teorie antiche dello stesso genere. Questa forma, suscettibile del resto di molte varietà, è quel che in genere si può designare con la parola «evoluzionismo». Senza tornare su quel che già abbiamo detto altrove, ricorderemo solo che ogni concezione non ammettente nulla fuor dal «divenire», per ciò stesso è una concezione «naturalista», implicante, come tale, una formale negazione di tutto quel che sta di là dalla natura, cioè del dominio metafisico, che è il dominio dei principi immutabili e eterni. A proposito delle teorie antimetafisiche, rileveremo anche che l'idea bergsoniana della «durata pura» corrisponde esattamente a quella dispersione nell'istantaneo, di cui parlavamo poco fa. La pretesa intuizione, che si modella sul flusso incessante delle cose sensibili, lungi dall'esser l'organo di una conoscenza vera, rappresenta in realtà la dissoluzione di ogni possibilità di conoscenza.

Ciò ci conduce a fissare una volta per tutte un punto essenziale, sul quale non deve sorgere alcun equivoco: l'intuizione intellettuale, mediante la quale si ottiene la vera conoscenza metafisica, non ha assolutamente nulla da spartire con quell'intuizione di cui parlano certi filosofi contemporanei, «irrazionalisti» e «vitalisti». Questa è di ordine sensibile, anzi addirittura sub-razionale, mentre la prima, procedente dall'intelletto puro, è super-razionale. Ma i mo-derni, che nel dominio dell'intelligenza non conoscono nulla di superiore alla ragione, non concepiscono nemmeno cosa possa essere l'intuizione intellettuale, mentre le dottrine dell'antichità e del Medioevo, anche quando avevano soltanto un carattere filosofico e quindi non potevano riferirsi di fatto a questa intuizione, non per questo ne disconoscevano l'esistenza e la supremazia di fronte a tutte le altre facoltà. Per tale motivo prima di Descartes non esistette un «razionalismo»: il quale, di nuovo, è qualcosa di specificamente moderno, d'altronde strettamente solidale cori l'«individualismo», poiché esso altro non è se non la negazione di ogni facoltà di ordine superindividuale. Finché gli Occidentali si ostineranno a disconoscere o a negare l'intuizione intellettuale, essi non potranno avere nessuna tradizione nel senso vero del termine ed essi non potranno intendersi con gli autentici rappresentanti delle civiltà orientali, nelle quali tutto gravita su tale intuizione, in sé immutabile e infallibile, unico punto di partenza per ogni sviluppo conforme alle norme tradizionali.

4. SCIENZA SACRA E SCIENZA PROFANA

Abbiamo detto or ora che nelle civiltà di tipo tradizionale l'intuizione intellettuale è il principio di tutto. In altri termini, la pura dottrina metafisica costituisce l'essenziale e il resto vi si connette a titolo di conseguenza o di applicazione ai diversi ordini delle realtà contingenti.

Così stanno visibilmente le cose in fatto di istituzioni sociali e lo stesso vale per le scienze, cioè per le conoscenze riferentisi al dominio del relativo, le quali, in tali civiltà, appaiono essere semplici dipendenze, quasi prolungamenti o riflessi della conoscenza assoluta concernente i principi. Così tutto segue un vero criterio gerarchico: il relativo non vien concepito come inesistente, cosa che sarebbe assurda; esso vien preso in considerazione nella misura in cui lo merita e vien messo nel suo giusto posto, che può essere solo secondario e subordinato. E sul piano del relativo esistono anche gradi molto diversi, secondo che si tratti di cose più o meno lontane dal dominio dei principi.

Per quel che riguarda le scienze, esistono dunque due concezioni radicalmente diverse e anzi incompatibili, che noi possiamo chiamare la concezione tradizionale e la concezione moderna. Noi abbiamo spesso avuto occasione di alludere a «scienze tradizionali» che esistettero nell'antichità e nel Medioevo, che esistono tuttora in varie parti dell'Oriente, ma di cui perfino il concetto si è reso totalmente estraneo agli Occidentali dei nostri giorni. Vale aggiungere che ogni civiltà ha avuto le sue «scienze tradizionali», poiché qui non siamo più nell'ordine dei principi universali, cui si riferisce solo la metafisica pura, ma nell'ordine delle adattazioni ove, appunto perché si tratta di un dominio contingente, bisogna tener conto dell'insieme delle condizioni, mentali o di altro genere, proprie ad un dato popolo ed anzi perfino ad un dato periodo di questo popolo, noi avendo già detto che esistono epoche in cui dei «riadattamenti» si rendono necessari. Questi «riadattamenti» son solo cambiamenti di forma, non toccanti nulla dell'essenza stessa della tradizione. Circa la dottrina metafisica, in essa solo

l'espressione può venir modificata, in un modo che può paragonarsi alla traduzione di una stessa idea da una lingua in un'altra. Quali si siano le forme che essa riveste per esprimersi, e nella misura in cui esprimersi è possibile, esiste assolutamente una metafisica unica, allo stesso modo che esiste un'unica verità. Quando invece si passa alle applicazioni, le cose stanno in modo diverso. Con le scienze, e così pure con le istituzioni sociali, si è già nel mondo della forma e della molteplicità, tanto che può dirsi che forme diverse costituiscono effettivamente scienze diverse, diverse anche quando esse, almeno in parte, hanno lo stesso oggetto. I logici sono abituati a considerare una scienza come interamente definita dal suo oggetto, il che, nel suo semplicismo eccessivo, è inesatto: nella definizione di una scienza deve esser anche compreso il punto di vista secondo il quale il suo oggetto viene considerato. Vi è una molteplicità indefinita di scienze possibili: può accadere che varie scienze studino le stesse cose, ma in aspetti così diversi, e quindi con metodi e intenzioni anch'essi così diversi, da presentarsi effettivamente come scienze distinte. Questo può essere particolarmente il caso per le «scienze tradizionali» di civiltà diverse, scienze che, pur essendo comparabili fra loro, non sono tuttavia sempre assimilabili e, spesso, solo abusivamente potrebbero esser designate con gli stessi nomi. È poi chiaro che la differenza è assai più grande se invece di paragonare fra loro le «scienze tradizionali», le quali più o meno hanno tutte lo stesso carattere fondamentale, si confrontano queste scienze in genere con le scienze proprie ai moderni. A tutta prima, può sembrare talvolta che l'oggetto nelle une e nelle altre sia lo stesso, eppure la conoscenza che queste due specie di scienze danno, rispettivamente, di tale oggetto è talmente diversa che, ad un esame ulteriore, si deve esitare ad affermare ancora una identità sia pure limitata ad un certo riguardo.

Qualche esempio non sarà inutile per far meglio comprendere ciò di cui si tratta. Prendiamo anzitutto un esempio di portata assai vasta, quello della «fisica» quale fu compresa dagli antichi e quale lo è dai moderni. Per vedere la differenza profonda intercorrente fra le due concezioni non vi è affatto bisogno, in questo caso, di uscire dal mondo occidentale. Il termine «fisica», nel suo significato originario e etimologico, non significa altro che «scienza della natura», senza restrizione alcuna. È dunque la scienza che tratta delle leggi più generali del «divenire», giacche «natura» e «divenire» sono in fondo sinonimi, e proprio questa era l'idea dei Greci e soprattutto di Aristotele. Se esistono scienze più particolari di quest'ordine, esse non sono

che «specificazioni» della fisica in relazione a un qualche dominio più strettamente delimitato. È quindi già significativa la deviazione che i moderni han fatto subire alla parola «fisica» con l'usarla per designare una scienza particolare fra varie altre, che pur son tutte scienze della natura. Ciò si riferisce al frazionamento già da noi indicato come uno dei caratteri della scienza moderna, a quella «specializzazione» generata dallo spirito analitico e spinta fino al punto di rendere veramente inconcepibile, in coloro che soggiacciono alla sua influenza, una scienza riferentesi alla natura considerata nel suo insieme. Non è mancato chi ha rilevato alcuni degli inconvenienti di questa «specializzazione» e soprattutto la ristrettezza di vedute che ne è la conseguenza inevitabile: ma sembra che anche coloro che più si son resi conto di ciò, si siano poi rassegnati a considerare la cosa come un male necessario, data la quantità delle conoscenze particolari, tale da non poter esser compresa nel suo insieme da nessun essere umano. Essi, da una parte, non hanno capito che queste conoscenze particolari o di dettaglio sono in sé stesse insignificanti, né meritano che ad esse si sacrifichi una conoscenza sintetica la quale, pur limitandosi sempre al relativo, è d'ordine assai più alto; d'altra parte, essi non hanno compreso che l'impossibilità di abbracciare quella molteplicità deriva dal solo fatto che ci si ricusa di riconnetterla ad un principio superiore, che ci si ostina a procedere partendo dal basso e dall'esterno, mentre bisognerebbe fare proprio il contrario se si vuole avere una scienza avente un valore speculativo reale.

Volendo comparare la fisica antica non con quel che dai moderni vien designato con lo stesso nome, ma con l'insieme delle scienze della natura quali si sono costituite attualmente, perché proprio a ciò essa dovrebbe corrispondere, come prima differenza vi è dunque da rilevare la divisione in «specialità» multiple, estranee, per così dire, le une alle altre. Tuttavia ciò riguarda solo il lato più esterno della quistione e non si deve pensare che, qualora si riunissero tutte queste scienze speciali, si otterrebbe qualcosa di equivalente alla fisica antica. La verità è che il punto di vista è del tutto diverso e che qui entra in giuoco quella differenza essenziale fra le due concezioni, di cui abbiamo parlato poco fa; la concezione tradizionale, come dicevamo, riconduce tutte le scienze ai principi, al titolo di altrettante applicazioni particolari di essi, mentre la concezione moderna esclude ogni riferimento del genere. Secondo Aristotele, la fisica era solo «seconda» rispetto alla metafisica, essa ne era cioè dipendente, non era in fondo che una applicazione al dominio della natura di principi superiori alla natura e

riflettentisi nelle leggi di questa: e lo stesso può dirsi della «cosmologia» medioevale. Invece la concezione moderna pretende di assicurare alle scienze l'indipendenza negando tutto quanto le trascende, o, almeno, dichiarandolo «inconoscibile», e rifiutandosi di tenerne conto, cosa che praticamente è poi lo stesso che negarlo. Una tale negazione esisteva effettivamente assai prima che si pensasse a costituirla in una teoria sistematica sotto nomi come «positivismo» o «agnosticismo», poiché può dirsi che essa sta proprio all'inizio di tutta la scienza moderna. Tuttavia è solo nel XIX secolo che si son viste persone in atto di gloriarsi della loro ignoranza, poiché il loro proclamarsi «agnostiche» altro non è che questo, e pretendere di interdire a tutti la conoscenza di quel che esse ignorano: il che ha segnato una tappa ulteriore nella decadenza intellettuale dell'Occidente.

Separando radicalmente le scienze da ogni principio superiore col pretesto di assicurar loro l'indipendenza, la concezione moderna le ha private di ogni significato profondo e perfino di ogni interesse vero dal punto di vista della conoscenza: ed esse son condannate a finire in un vicolo cieco, poiché questa concezione le chiude in un dominio irrimediabilmente limitato [Si può notare che qualcosa di analogo si è verificato nell'ordine sociale, ove i moderni hanno preteso di separare il temporale dallo spirituale. Non si tratta di contestare la distinzione esistente fra i due principi, i quali effettivamente si riferiscono a domini differenti, come nel caso della metafisica e delle scienze. Ma per via di un errore inerente allo spirito analitico ci si dimentica che distinzione non vuol dire affatto separazione. Costituitosi a sé, il potere temporale perde la sua legittimità e lo stesso potrebbe esser detto, nell'ordine intellettuale, per quel che riguarda le scienze]. Ogni sviluppo all'interno di questo dominio non è poi per nulla un approfondimento, come alcuni se l'imaginano: esso resta invece affatto superficiale e conduce solo alla già accennata dispersione nel dettaglio, ad una analisi sterile quanto fastidiosa, la quale può svilupparsi indefinitamente senza che così si proceda di un solo passo sulla via della vera conoscenza. Bisogna del resto dire, che in genere gli Occidentali non coltivano affatto per sé stessa la scienza così concepita: non è un sapere, sia pure inferiore, che essi hanno soprattutto in vista, ma sono le applicazioni pratiche, e per convincersene v'è solo da pensare alla facilità con cui la gran parte dei nostri contemporanei confonde la scienza con l'industria e come siano numerosi coloro per i quali l'ingegnere o l'inventore rappresentano il tipo stesso dello scienziato. Ma ciò rimanda ad una quistione che avremo da trattar più estesamente in seguito.

La scienza, costituendosi nella forma moderna, ha perduto non solo in profondità ma potrebbe dirsi anche in solidità, poiché la riconnessione ai principi la faceva partecipe della immutabilità di questi ultimi, in tutta l'estensione concessa dal suo stesso oggetto; mentre, nel chiudersi esclusivamente nel mondo del mutamento, essa non vi trova più nulla di stabile, nessun punto fermo a cui possa appoggiarsi. Non partendo più da nessuna certezza assoluta, essa si è ridotta a formulare probabilità e approssimazioni, o a costruzioni puramente ipotetiche che son solo l'opera della fantasia individuale. E quand'anche alla scienza moderna capiti di pervenire accidentalmente e per vie traverse a certi risultati che sembrano collimare con alcuni dati delle antiche «scienze tradizionali», sarebbe un grosso errore vedere in ciò una conferma, che a questi dati non fa per niente bisogno. È perder tempo voler conciliare dei punti di vista totalmente differenti o stabilire una concordanza con teorie ipotetiche che forse fra qualche anno saranno del tutto discreditate [La stessa osservazione vale, nel campo religioso, per una certa «apologetica» che pretende di mettersi d'accordo con i risultati della scienza moderna: lavoro del tutto inutile e sempre da rifare, che presenta d'altronde il grave pericolo di dar l'illusione di una solidarietà fra la religione e queste concezioni mutevoli e effimere, da cui essa deve restare del tutto indipendente]. Tutto quanto è di pertinenza della scienza attuale può solo appartenere al campo delle ipotesi, mentre, per le «scienze tradizionali», si trattava di ben altro, cioè di conseguenze indubitabili tratte da verità conosciute intuitivamente e superrazionalmente, quindi in modo infallibile, nell'ordine metafisico [Sarebbe facile indicare esempi. Ne citeremo solo uno dei più caratteristici: la differenza fra il carattere delle concezioni relative all'etere nella cosmologia indù e nella fisica moderna]. D'altronde una illusione singolare propria allo «sperimentalismo» moderno è quella di credere che una teoria possa esser provata dai fatti, mentre in realtà stessi fatti possono sempre venire spiegati in funzione di molte e diverse teorie, sì che perfino alcuni promotori del metodo sperimentale, come Claude Bernard, hanno riconosciuto la necessità di una interpretazione aiutata da «idee preconcette», senza le quali questi fatti resterebbero «fatti bruti», privi di ogni significato e di ogni valore scientifico.

Essendoci venuto di parlar dello «sperimentalismo» profittiamone per rispondere ad una domanda che, nel riguardo, potrebbe farsi, cioè: Perché le scienze propriamente sperimentali hanno avuto nella civiltà moderna uno sviluppo mai verificatosi in altre civiltà? È perché tali scienze son quelle del

mondo sensibile, della materia, e altresì quelle che danno luogo alle applicazioni pratiche più immediate. Il loro sviluppo, accompagnandosi a quel che noi chiameremmo volentieri la «superstizione del fatto», corrisponde dunque a meraviglia alle tendenze specificamente moderne, mentre le epoche tradizionali non avevano potuto trovarvi un interesse sufficiente per attaccarvisi fino al punto di trascurare ogni conoscenza d’ordine superiore. Si comprenda bene che non è nostra intenzione dichiarare illegittima, in sé stessa, una qualche conoscenza, per inferiore che essa sia: illegittimo è solo l’abuso che si verifica allorché cose del genere assorbono tutta l’attività umana, appunto come oggi accade. Si può anche concepire che in una civiltà normale delle scienze obbedienti al metodo sperimentale si riconnettano, insieme a molte altre, a dei principi tanto da acquistare un valore speculativo reale. Se nulla di simile sembra essersi già verificato, ciò lo si deve al fatto che l’attenzione fu di preferenza rivolta ad altro e anche perché quando si trattò di studiare il mondo sensibile nella misura in cui poteva sembrare interessante farlo, i dati tradizionali permettevano di intraprendere più proficuamente questo studio con altri metodi e da un altro punto di vista.

Noi dicevamo poco fa che uno dei caratteri dell’epoca attuale è l’uso di quanto era stato precedentemente trascurato perché presentava una importanza troppo secondaria agli occhi di coloro che avrebbero dovuto consacrarvi la loro attività, ma che doveva tuttavia venire sviluppato prima della fine del presente ciclo, anche tali possibilità avendo il loro posto fra quelle chiamate a manifestarsi: in particolare, altro non è il caso delle scienze sperimentali nate in questi ultimi secoli. Vi son perfino scienze moderne che rappresentano davvero, e nel senso più letterale, dei «residui» di scienze antiche, oggi non più comprese: è la parte più inferiore di quest’ultime che, isolandosi e staccandosi da tutto il resto in un periodo di decadenza, si è materializzata grossolanamente ed ha servito poi di base ad uno sviluppo affatto diverso, in un senso conforme alle tendenze moderne, tanto da condurre alla costituzione di scienze non aventi realmente più nulla di comune con quelle che le hanno precedute. Così è falso dire, come comunemente si fa, che, per esempio, l’astrologia e l’alchimia sono divenute rispettivamente l’astronomia e la chimica moderna, anche se in una opinione siffatta dal punto di vista soltanto storico vi sia una certa parte di verità, che però è proprio quella or ora indicata: quest’ultime scienze procedono sì dalle prime in un certo senso, ma ad esse non si è giunti con una «evoluzione» o un «progresso», come si pretende, bensì con una degenerescenza. Ciò richiede

qualche altra spiegazione.

Bisogna anzitutto rilevare che l'attribuzione di significati distinti all'«astrologia» e all'«astronomia» è relativamente recente. I Greci usavano indifferentemente i due termini per designare l'insieme di ciò a cui l'uno e l'altro ora si applicano. A prima vista, sembrerebbe dunque che si tratti di ancora un caso di quelle divisioni secondo «specializzazione» stabilitesi fra cose che originariamente erano solo parti di un'unica scienza: ma qui l'elemento caratteristico è che mentre una di tali parti, quella rappresentante il lato più materiale della scienza in quistione, assunse uno sviluppo indipendente, l'altra finì invece con lo scomparire del tutto. Ciò è così vero, che oggi non si ha più alcuna idea di quel che l'astrologia antica poteva essere, e perfino coloro che hanno cercato di ricostruirla sono giunti solo a vere contraffazioni, sia per voler far di essa l'equivalente di una scienza sperimentale moderna, poggiante sulla statistica e sul calcolo delle probabilità, e quindi informata da un punto di vista che in nessun modo può essere stato quello dell'antichità e del Medioevo; sia per darsi esclusivamente a tentativi di ripristino di un'«arte divinatoria», la quale fu solo la deviazione di una astrologia già prossima a scomparire, da considerarsi al massimo come una sua applicazione assai inferiore e ben poco degna di considerazione, come si può ancora constatare nelle civiltà orientali.

Il caso della chimica è forse ancor più chiaro e caratteristico: e l'ignoranza dei moderni nei riguardi dell'alchimia è almeno così grande, quanto quella relativa all'astrologia. La vera alchimia era essenzialmente una scienza d'ordine cosmologico e, simultaneamente, essa si applicava all'ordine umano per via dell'analogia esistente fra «macrocosmo» e «microcosmo». Essa era inoltre formulata in modo da permettere una trasposizione nel dominio puramente spirituale, che, conferendo ai suoi insegnamenti un valore simbolico e un significato superiore, faceva di essa uno dei tipi più completi di «scienza tradizionale». A far nascere la chimica moderna non è stata questa alchimia, con la quale tale scienza non ha insomma alcun rapporto: è stata una deformazione e deviazione di essa nel senso più rigoroso del termine, a cui dette luogo, forse a partire dal Medioevo, l'incomprensione di alcune persone, le quali, incapaci di penetrare il senso vero dei simboli, presero tutto alla lettera e credendo trattarsi solo di operazioni materiali si dettero ad un più o meno disordinato sperimentare. Proprio queste persone, chiamate ironicamente «soffiatori» e «bruciatori di carbone» dagli alchimisti veri, furono gli autentici precursori dei chimici attuali: ed è così che la

scienza moderna si e costruita per mezzo di residui di scienze antiche, con materiali respinti da quest'ultime e abbandonati agli ignoranti e ai «profani». Aggiungiamo che i sedicenti rinnovatori dell'alchimia, che si incontrano qua e là fra i nostri contemporanei, da parte loro, riescono solo a prolungare questa stessa deviazione, e le loro ricerche sono lontane dall'alchimia tradizionale quanto quelle degli astrologi, cui facevamo allusione poco fa, lo sono dall'astrologia antica. Per cui abbiamo il diritto di affermare che le «scienze tradizionali» dell'Occidente sono veramente andate perdute per i moderni.

Noi ci limiteremo a questi pochi esempi: sarebbe peraltro facile addurne altri ancora, da prendersi in domini un po' diversi, ma accusanti tutti la stessa degenerescenza. Così si potrebbe mostrare che la psicologia, quale oggi viene intesa, cioè lo studio dei fenomeni mentali come tali, è un prodotto naturale dell'empirismo anglosassone e dello spirito del XVIII secolo, e che il punto di vista cui essa corrisponde appariva agli Antichi così trascurabile, che se ad essi venne fatto, talvolta, di considerarlo incidentalmente, mai venne loro in mente di crearvi su una scienza speciale corrispondente: quanto in esso poteva esservi di valido, per essi si trovava trasformato e assimilato in punti di vista. più alti. In un dominio affatto diverso, si potrebbe anche mostrare che la matematica moderna rappresenta, per dir così, solo la scorza della matematica pitagorica, il suo lato puramente «exoterico»; perfino il concetto antico del numero è divenuto assolutamente inintelligibile per i moderni, poiché anche qui la parte superiore della scienza, quella che le conferiva, col suo carattere tradizionale, un valore propriamente intellettuale, è totalmente scomparsa: caso assai simile a quello dell'astrologia.

Ma noi non possiamo passare in rassegna partitamente tutte le scienze, cosa che riuscirebbe alquanto fastidiosa. Crediamo di aver detto abbastanza per far capire la natura del mutamento a cui le scienze moderne debbono la loro origine e che costituisce proprio l'opposto di un «progresso», rappresentando una vera regressione dell'intelligenza. E torniamo ora alle considerazioni generali circa la funzione rispettiva delle «scienze tradizionali» e di quelle moderne e circa la differenza profonda fra la vera finalità delle une e delle altre.

Secondo la concezione tradizionale, una qualunque scienza interessa meno in sé stessa che per il suo essere il prolungamento o il ramo secondario di una dottrina avente il suo nucleo essenziale nella metafisica pura [Ciò viene espresso, p. es., da denominazioni come quella di *upaveda*, applicata in

India a certe «scienze tradizionali» e indicante la subordinazione di esse rispetto ai Veda, cioè alla conoscenza sacra per eccellenza]. Se infatti ogni scienza è certamente legittima quando occupa il posto esatto che corrisponde alla sua natura propria, è facile capire che per chiunque possegga una conoscenza d'ordine superiore, le conoscenze inferiori debbono per forza perdere buona parte del loro interesse e, alla fine, valere solo in funzione della conoscenza dei principi, cioè nella sola misura in cui, da una parte, riflettano questi ultimi nell'uno o nell'altro dominio contingente e, dall'altra, siano atte ad avviare verso questa stessa conoscenza dei principi che, nel caso qui considerato, non può mai essere perduta di vista né sacrificata per considerazioni più o meno accidentali. Si tratta di due funzioni complementari proprie alle «scienze tradizionali»: da un lato, nella loro qualità di applicazioni della dottrina esse permettono di collegare i vari ordini della realtà, di integrarli nell'unità della sintesi totale; dall'altro esse, almeno per alcuni e in conformità alle relative attitudini, sono preparazione ad una più alta conoscenza, una specie di avviamento verso di essa: e allora quelle scienze, nella ripartizione gerarchica conforme ai gradi di esistenza cui si riferiscono, costituiscono quasi altrettanti gradini mediante i quali ci si può elevare fino all'intellettualità pura, cioè all'intuizione intellettuale [Nel nostro studio *L'Esoterisme de Dante* (Paris, 1925), abbiamo indicato il simbolismo della scala, i vari gradini della quale, secondo diverse tradizioni, corrispondono sia a certe scienze che a stati dell'essere: cosa che presupponeva necessariamente che tali scienze non venissero considerate in modo affatto «profano» come fra i moderni, ma fossero suscettibili di una trasposizione conferente loro una portata realmente «iniziatica»]. È fin troppo evidente che le scienze moderne non possono menomamente adempiere né all'una né all'altra di queste due funzioni: per questo esse non sono e non possono essere che «scienza profana» mentre le «scienze tradizionali», per il loro riconnettersi ai principi metafisici, apparivano incorporate in modo effettivo nella «scienza sacra».

La coesistenza ora indicata delle due funzioni non implica né contradizione né circolo vizioso, contrariamente a quanto possono credere coloro che considerano le cose solo superficialmente: ed anche questo è un punto su cui è bene soffermarci.

Si tratta, per così dire, di due punti di vista, discendente l'uno, ascendente l'altro, il primo corrispondente ad uno sviluppo della conoscenza partendo dai principi e finendo in applicazioni più o meno lontane, il secondo

corrispondente ad una acquisizione progressiva di questa stessa conoscenza procedendo dall'inferiore al superiore, o, se lo si preferisce, dall'esterno all'interno. Il problema non è dunque di sapere se le scienze debbano venire costituite dal basso in alto o viceversa; di sapere se, a renderle possibili, debba prendersi come punto di partenza la conoscenza dei principi ovvero quella del mondo sensibile. Un tale problema può porsi dal punto di vista della filosofia «profana» e sembra infatti essere stato posto più o meno esplicitamente in questo dominio dall'antichità greca: ma esso non ha ragion d'essere per la «scienza sacra», la quale può solo partire da principi universali. E ciò che qui lo destituisce di ogni fondamento è il ruolo primario dell'intuizione intellettuale, la quale, come è la più immediata fra le conoscenze, così pure è la più alta, ed è assolutamente indipendente dall'esercizio di ogni facoltà d'ordine sensibile e perfino razionale. Le scienze possono esser costituite validamente quali «scienze sacre» solo da coloro che per prima cosa posseggono pienamente la conoscenza dei principi e che quindi sono i soli qualificati per realizzare, in conformità alla più rigorosa ortodossia tradizionale, tutte le adattazioni richieste dalle circostanze di tempo e di luogo. Solo che, una volta che le scienze vengano così costituite, l'insegnamento può seguire l'ordine inverso; esse sono in un qualche modo delle «illustrazioni» della dottrina pura, le quali possono renderla più facilmente accessibile a certe menti: e per il fatto stesso che esse si riferiscono al mondo della molteplicità, la diversità pressoché indefinita dei loro punti di vista può andare incontro alla non meno grande diversità delle attitudini individuali di tali menti, l'orizzonte delle quali è ancora ristretto a questo stesso mondo della molteplicità. Le vie possibili per raggiungere la conoscenza possono essere estremamente diverse nei gradi più bassi, e vanno unificandosi sempre di più via via che si raggiungono stadi più alti. Nessuno dei gradi preparatori è però di una necessità assoluta, poiché essi costituiscono solo dei mezzi contingenti e privi di comune misura rispetto allo scopo da raggiungere: può perfino accadere che alcuni di coloro, nei quali predomina la tendenza contemplativa, s'innalzino di colpo alla vera intuizione intellettuale senza bisogno di tali mezzi [Per questo, secondo la dottrina indù i *brahmana* debbono indirizzare costantemente il loro spirito alla conoscenza suprema, mentre i *kshatriya* debbono piuttosto applicarsi allo studio successivo delle varie tappe attraverso le quali si perviene progressivamente ad essa]. Ma questo è un caso alquanto eccezionale, sì che di solito sussiste l'opportunità di procedere invece nel senso ascendente. Per

far capir ciò, si può far anche uso dell'imagine tradizionale della «ruota cosmica»: la circonferenza, in realtà, esiste solo in funzione del centro; ma gli esseri che sono sulla circonferenza debbono partir per forza da questa, o più precisamente dal punto di questa in cui si trovano, e seguire il raggio per arrivare al centro. D'altronde, per via della corrispondenza esistente fra tutti gli ordini della realtà, le verità di un ordine inferiore possono essere considerate come simboli di quelle d'ordine superiore e servir quindi di «base» o sostegno per giungere analogicamente alla conoscenza di queste ultime [Questa è la parte che ha p. es. il simbolismo astronomico, usato così spesso dalle varie dottrine tradizionali: e quel che ora diciamo può lasciar intravvedere la vera natura di una scienza quale l'antica astrologia]. Ciò conferisce ad ogni scienza un senso superiore o «anagogico», più profondo di quello che essa possiede in sé, senso che può darle il carattere di una vera «scienza sacra».

Noi dicevamo che ogni scienza può assumere questo carattere, quale si sia il suo oggetto, con la sola condizione di esser formata e considerata seguendo lo spirito tradizionale. V'è solo da tener conto dei vari gradi d'importanza di tali scienze, secondo la dignità gerarchica delle diverse realtà cui esse si riferiscono: ma, in un grado o nell'altro, il loro carattere e la loro funzione restano essenzialmente identici nella concezione tradizionale. E ciò è vero non solo per ogni scienza, ma anche per ogni arte, in quanto ogni arte può avere un valore propriamente simbolico che la rende atta a fornire dei «sostegni» per la meditazione; in più le sue regole, al pari delle leggi che costituiscono l'oggetto della conoscenza scientifica, sono riflessi e applicazioni dei principi fondamentali. Così in ogni civiltà normale si trovano sempre delle «arti tradizionali», ignote agli Occidentali moderni non meno delle «scienze tradizionali» [L'arte dei costruttori nel Medioevo può esser menzionata come un esempio particolarmente notevole di queste «arti tradizionali», la cui pratica implicava d'altronde la conoscenza reale delle scienze corrispondenti]. La verità è che, in realtà, non esiste un «dominio profano» in un certo modo contrapposto al «dominio sacro»: esiste solo un «punto di vista profano», il quale propriamente non è altro se non il punto di vista dell'ignoranza [Per convincersene, basta considerare fatti come questo: una delle scienze più «sacre», la cosmologia, che come tale ha un suo posto in tutti i Libri ispirati, compresa la Bibbia ebraica, per i moderni è divenuta l'oggetto delle ipotesi più «profane»: il dominio della scienza è pur lo stesso nei due casi, ma il punto di vista è totalmente differente]. Per questo la

«scienza profana» potrebbe esser giustamente considerata come un «sapere ignorante»: sapere d'ordine inferiore, tenentesi tutto al livello della realtà più bassa, e sapere ignorante tutto quel che lo trascende, ignorante ogni finalità più alta, come pure ogni principio che potrebbe assicurargli un posto legittimo, anche se umile, in un dato ordine della conoscenza integrale. Noi abbiamo dunque da fare con una scienza che, essendo irrimediabilmente chiusa nel dominio relativo e limitato in cui ha voluto proclamarsi indipendente, e avendo con ciò troncato ogni comunicazione con la verità trascendente e la conoscenza suprema, non è più che una conoscenza vana e illusoria la quale, invero, non parte da nulla e non conduce a nulla.

Questa esposizione permetterà di comprendere tutto quel che manca al mondo moderno nei riguardi della scienza e come quella scienza, di cui esso è tanto fiero, rappresenti solo una semplice deviazione e quasi un rifiuto della scienza vera, la quale, per noi, si identifica interamente a ciò che noi abbiamo chiamato «scienza sacra» o «scienza tradizionale». La scienza moderna, procedendo da una circonscrizione arbitraria della conoscenza ad un certo piano particolare, che è il più basso di tutti, al piano cioè della realtà materiale o sensibile, ha perduto con una tale limitazione e con le conseguenze immediate di essa ogni valore intellettuale, almeno se si dà all'intellettualità la pienezza del suo vero senso e ci si rifiuta di aderire all'errore «razionalista», per cui si identifica l'intelligenza pura alla ragione, o - ciò è lo stesso - per cui si nega l'intuizione intellettuale. Alla base di questo errore, come pure di una gran parte degli altri errori moderni, e alla radice stessa dell'intera deviazione della scienza ora considerata, sta quel che si può chiamare l'«individualismo». L'«individualismo» si identifica allo stesso spirito antitradizionale e le sue manifestazioni multiple, in tutti i vari domini, costituiscono uno dei fattori più importanti del disordine dell'epoca nostra. È questo «individualismo» che noi ora dobbiamo esaminare più da vicino.

5. CRITICA DELL’INDIVIDUALISMO

Ciò che noi intendiamo per «individualismo» è la negazione di ogni principio superiore all’individualità e quindi la riduzione della civiltà, in ogni suo dominio, ai suoi soli elementi puramente umani. In fondo, si tratta della stessa attitudine che, come si è visto, all’epoca della Rinascenza fu designata col nome di «umanesimo» e che sta a caratterizzare quel che poco fa abbiamo chiamato il «punto di vista profano»: tutto ciò rappresentando in fondo una sola e medesima cosa sotto designazioni diverse. Ed abbiamo anche detto che cotesto spirito «profano» si confonde con lo spirito antitradizionale, il quale riprende in sé tutte le tendenze specificamente moderne. Certo, un tale spirito non può dirsi nuovo: già in altre epoche vi furono manifestazioni più o meno accentuate di esso, ma esse furono sempre limitate e sempre vennero considerate come aberranti, e mai si estesero tanto da pervadere tutta una civiltà, come è accaduto per l’Occidente negli ultimi secoli. Quel che finora mai si era visto, è una civiltà poggiante tutta su qualcosa di affatto negativo, su ciò che si potrebbe dire una assenza di principio. Proprio questo dà al mondo moderno il suo carattere anormale, facendone una specie di mostruosità spiegabile solo se la si considera come corrispondente alla fine di un periodo ciclico, secondo quanto abbiamo esposto all’inizio. Proprio l’individualismo, come ora l’abbiamo definito, è la causa determinante della decadenza attuale dell’Occidente, per il fatto stesso che in un certo qual modo esso è stato il motore dello sviluppo esclusivo delle possibilità più inferiori dell’umanità, di quelle il cui dispiegamento non richiede l’intervento di nessun elemento superumano e che pertanto possono svolgersi completamente solo quando un tale elemento manca, giacché esse sono l’opposto di ogni spiritualità e di ogni vera intellettualità.

L’individualismo implica anzitutto la negazione dell’intuizione intellettuale - inquantoché questa è essenzialmente una facoltà superindividuale - e dell’ordine della conoscenza che costituisce il dominio proprio a tale intuizione, cioè della metafisica intesa nel suo vero senso di

sapere superfilosofico e superrazionale. A tale riguardo teniamo fermo che tutto quel che i filosofi moderni designano con questo stesso nome di metafisica, quand'anche essi ammettano qualcosa che abbia un tal nome, non ha assolutamente nulla in comune con la metafisica vera: si tratta solo di costruzioni razionali o di ipotesi imaginative, epperò di concezioni affatto individuali, la gran parte delle quali, d'altronde, riporta semplicemente al dominio «fisico», cioè al dominio della natura. Perfino quando in tali costruzioni si incontra qualche quistione che potrebbe effettivamente riconnettersi all'ordine metafisico, il modo con cui essa viene considerata e trattata la riduce ancora una volta ad essere solo una «pseudo-metafisica» e ne rende pertanto impossibile ogni soluzione reale e valida. Sembra perfino che ai filosofi importi assai più porre dei «problemi», siano pur essi artificiali e illusori, che non risolverli: il che costituisce un aspetto del bisogno disordinato della ricerca per la ricerca, cioè dell'agitazione più vana, nell'ordine mentale non meno che nell'ordine corporeo. A questi stessi filosofi interessa altresì legare il loro nome ad un «sistema», cioè ad un insieme di teorie strettamente delimitato, che sia il loro e non significhi altro che l'opera loro. Donde il desiderio di esser originali ad ogni costo, perfino se la verità dovesse venir sacrificata a siffatta originalità. Per la reputazione di un filosofo vale assai più inventare un errore nuovo che ripetere una verità già espressa da altri. Questa forma di individualismo, cui si devono tanti «sistemi» contradittori fra loro, se non pure in sé stessi, si ritrova peraltro in egual misura fra gli scienziati e gli artisti moderni. Ma è forse fra i filosofi che l'anarchia intellettuale, che ne è la conseguenza inevitabile, spicca più nettamente.

In una civiltà tradizionale è quasi inconcepibile che un uomo pretenda di rivendicare la proprietà di una idea e, in ogni caso, in essa chi così facesse, con ciò stesso si priverebbe di ogni credito e di ogni autorità, poiché condannerebbe l'idea a non esser più che una specie di fantasia senza alcuna reale portata. Se una idea è vera, essa appartiene in egual modo a tutti coloro che sono capaci di comprenderla; se è falsa, non c'è da gloriarsi di averla inventata. Una idea vera non può essere «nuova», poiché la verità non è un prodotto dello spirito umano, essa esiste indipendentemente da noi, e noi abbiamo solo da conoscerla.

Fuor da tale conoscenza, non può esservi che l'errore. Ma, in fondo, forse che i moderni si preoccupano ancora della verità e sanno ancora ciò che essa significa? Anche a tale riguardo le parole hanno perduto il loro senso, giacché

alcuni, come i «pragmatisti» contemporanei, giungono a dare abusivamente il nome di «verità» a quel che è semplicemente l'utilità pratica, cioè qualcosa di interamente estraneo all'ordine intellettuale: conclusione logica della deviazione moderna, ciò rappresenta la negazione della verità stessa, come pure dell'intelligenza, di cui essa è l'oggetto proprio. Ma per non anticipare, nel riguardo limitiamoci a rilevar di nuovo che l'individualismo di questo genere è la sorgente delle illusioni concernenti la parte relativa ai «grandi uomini», o presunti «grandi uomini»: il «genio», inteso in senso «profano» e «umanistico», è in realtà ben poca cosa e in nessun modo può supplire alla mancanza di una conoscenza vera.

Avendo parlato della filosofia, notiamo ancora, senza entrare nei dettagli, qualcuna delle conseguenze dell'individualismo in questo dominio. Una volta negata l'intuizione intellettuale, la prima conseguenza è stata un porre la ragione al disopra di tutto, un far di questa facoltà puramente umana e relativa la parte superiore dell'intelligenza, se non pure un ridurre ad essa l'intera intelligenza. È il «razionalismo», il vero fondatore del quale è stato Descartes. Questa limitazione dell'intelligenza non fu che una prima tappa. La ragione stessa non doveva tardare ad esser sempre più abbassata ad una funzione soprattutto pratica, via via che le applicazioni andarono scavalcando le scienze ancora suscettibili d'avere un certo carattere speculativo: e già Descartes, in fondo, si era preoccupato assai più di queste applicazioni pratiche che non della scienza pura. Ma non è tutto: l'individualismo porta inevitabilmente con sé il «naturalismo», giacché tutto quel che trascende la natura per ciò stesso si sottrae alla presa dell'individuo come tale: «naturalismo» o negazione della metafisica, è una sola e medesima cosa, e una volta disconosciuta l'intuizione intellettuale nessuna metafisica resta più possibile.

Ma mentre alcuni si ostinano malgrado tutto a costruire una qualunque «pseudometafisica», altri riconoscono più francamente questa impossibilità. Donde il «relativismo» in tutte le sue forme, dal «criticismo» di Kant al «positivismo» di Auguste Comte. E la ragione essendo affatto relativa e non potendo applicarsi in modo valido che ad un dominio parimenti relativo, sta invero di fatto che il «relativismo» è la sola logica conseguenza del «razionalismo». Quest'ultimo, del resto, doveva finire con l'autodistruggersi: «natura» e «divenire», come è stato notato poco fa, sono in realtà sinonimi: un «naturalismo» coerente non può dunque essere che una di quelle «filosofie del divenire» di cui abbiamo già parlato e il cui tipo specificamente moderno

è l'«evoluzionismo». Ma proprio quest'ultimo doveva alla fine ritorcersi contro il «razionalismo» rimproverando alla ragione di non sapersi applicare adeguatamente a tutto quel che è solo mutamento e pura molteplicità, né contenere nei suoi concetti l'indefinita complessità delle cose sensibili e l'irrazionalità delle potenze vitali. Tale è infatti la posizione assunta sia da quella forma di «evoluzionismo» che è l'«intuizionismo» bergsoniano, sia dalle varietà del nuovo irrazionalismo che, naturalmente, non sono meno antimetafisiche del «razionalismo» e, se esse criticano giustamente quest'ultimo, cadono ancor più in basso facendo appello a facoltà propriamente sub-razionali e ad una intuizione sensibile d'altronde assai male definita e più o meno impregnata d'imaginazione, d'istinto e di sentimento.

Assai significativo è che qui non si tratta ormai più nemmeno di «verità», ma solo di «vita» o di una realtà riportata al solo ordine sensibile e concepita come qualcosa di essenzialmente mobile e instabile. L'intelligenza, con simili teorie, è davvero ridotta alla sua parte più bassa e la stessa ragione viene ammessa solo in quanto essa volge a forgiare la materia per usi pratici. Dopo di che, restava un solo passo da fare: negare definitivamente l'intelligenza e la conoscenza, sostituire l'«utilità» alla «verità». Ecco il «pragmatismo», cui abbiamo alluso poco fa: e qui noi non ci troviamo più nemmeno nell'umano puro e semplice come nel caso del «razionalismo», noi siamo veramente nel subumano con l'appello al «subcosciente» che segna il capovolgimento completo di ogni gerarchia normale. Tale è, nelle grandi linee, la marcia che la filosofia «profana» lasciata a sé stessa e intesa a ridurre ogni conoscenza al suo orizzonte, doveva fatalmente compiere e che essa ha infatti compiuta. Finché esisteva una conoscenza superiore, non poteva accadere nulla di simile, poiché la filosofia era almeno costretta a non negare e a rispettare quel che essa ignorava. Ma nel punto dello scomparire della conoscenza superiore, la sua negazione, che corrispondeva allo stato di fatto, fu presto eretta in sistema, ed è da ciò che tutta la filosofia moderna ha preso le mosse.

Ma basta circa la filosofia, alla quale non bisogna attribuire un'importanza eccessiva, quale si sia il posto che essa sembra avere nel mondo moderno. Dal punto di vista in cui noi ci poniamo, essa interessa soprattutto per il suo esprimere nella forma più precisa le tendenze dell'uno o dell'altro momento, e non perché essa crei veramente tali tendenze: se si può dire che essa le dirige fino ad un certo punto, ciò accade solo in modo secondario e in un secondo tempo. Così è sì certo che tutta la filosofia moderna prende origine da Descartes: ma l'influenza che questi ha esercitato

anzitutto sulla sua epoca, e poi sulle successive, e che non si è ristretta ai soli filosofi, non sarebbe stata possibile se le sue concezioni non avessero corrisposto a tendenze preesistenti, le quali erano insomma quelle della generalità dei suoi contemporanei. Lo spirito moderno ha ritrovato se stesso nel cartesianismo e, attraverso di esso, ha preso una coscienza di sé più chiara di quella di ogni precedente èra.

D'altronde in qualunque campo ogni movimento avente una importanza analoga a quella che nel dominio filosofico ebbe il cartesianismo, è sempre assai più una risultante che non un vero punto di partenza: non è qualcosa di spontaneo, ma il prodotto di tutto un lavorio latente e diffuso. Se un uomo come Descartes rappresenta in modo particolare la deviazione moderna - e può ben dirsi che egli in un certo modo e da un certo punto di vista l'abbia incarnata -, egli non ne è certo né il solo né il primo responsabile, e bisognerebbe risalire assai più lontano per trovare le radici di questa deviazione. Del pari, la Rinascenza e la Riforma, le quali vengono spesso considerate come le prime grandi manifestazioni dello spirito moderno, più che provocare il distacco dalla tradizione, lo hanno condotto a termine: per noi, l'inizio di questo distacco risale al XIV secolo ed è da là, e non uno o due secoli dopo, che in realtà bisogna far cominciare i tempi moderni.

Su tale distacco dalla tradizione dobbiamo ancora insistere, poiché da esso è nato il mondo moderno, le cui caratteristiche potrebbero esser ricondotte ad una sola, alla opposizione contro lo spirito tradizionale; e la negazione della tradizione è, di nuovo, l'individualismo. Ciò, del resto, concorda perfettamente con quanto precede, avendo noi spiegato come l'intuizione intellettuale e la dottrina metafisica pura siano alla base e al principio di ogni civiltà tradizionale. Non appena si nega il principio, anche le conseguenze, almeno implicitamente, restano negate e così tutto l'insieme di quel che merita per davvero il nome di tradizione si trova distrutto. Si è già visto che cosa è accaduto, nel riguardo, per la scienza: non torneremo dunque su ciò, e considereremo un altro lato della quistione, in cui le manifestazioni dello spirito antitradizionale sono forse visibili ancor più chiaramente, trattandosi di mutamenti che han toccato direttamente la stessa massa occidentale. Infatti le «scienze tradizionali» del Medioevo erano riservate ad una élite più o meno ristretta e alcune di esse erano perfino la prerogativa esclusiva di scuole assai chiuse, costituendo un «esoterismo» nel senso più stretto del termine. Ma in altra parte della tradizione vi era qualcosa di comune a tutti indistintamente e noi ora vogliamo parlare appunto di tale

parte più esteriore. Esteriormente, la tradizione occidentale in quel tempo era una tradizione di forma specificamente religiosa, rappresentata dal Cattolicesimo: è dunque nel campo religioso che noi dobbiamo esaminare la rivolta contro lo spirito tradizionale, rivolta che, nel punto del suo assumere una forma definita, si chiamò Protestantesimo. È facile rendersi conto che qui si tratta di una manifestazione dell'individualismo, tanto che la Riforma la si potrebbe dire l'individualismo stesso applicato alla religione. A costituire il Protestantesimo, come pure il mondo moderno in genere, è solo una negazione, quella negazione dei principi che è l'essenza stessa dell'individualismo: e qui si ha ancora un esempio fra i più tipici dello stato di anarchia e di dissoluzione che sempre ne consegue.

Chi dice individualismo dice necessariamente rifiuto di ammettere ogni autorità superiore all'individuo come pure ogni facoltà conoscitiva superiore alla ragione individuale: le due cose essendo inseparabili. Di conseguenza, lo spirito moderno doveva rigettare ogni autorità spirituale nel senso vero della parola, cioè ogni autorità traente la sua origine dall'ordine superumano, e così pure ogni organizzazione tradizionale: perché una organizzazione del genere sempre si basa su tale autorità, quale si sia poi la forma - naturalmente diversa a seconda delle varie civiltà - da essa rivestita. È proprio quel che è accaduto: all'autorità dell'organizzazione qualificata per interpretare legittimamente la tradizione religiosa dell'Occidente il Protestantesimo pretese di sostituire quel che esso chiamò il «libero esame», cioè la interpretazione abbandonata all'arbitrio di ciascuno, perfino degli ignoranti e degli incompetenti, e fondata unicamente sull'uso della ragione umana. Fu dunque l'equivalente religioso di quel che, in filosofia, doveva essere il «razionalismo»: fu la porta dischiusa ad ogni discussione, ad ogni divergenza, ad ogni deviazione. E il risultato fu quel che doveva essere: la dispersione in una molteplicità sempre maggiore di sette, ciascuna delle quali rappresenta solo la particolare opinione di un dato gruppo di individui. In tali condizioni essendo impossibile intendersi sul campo della dottrina, questa passò presto in second'ordine, e a prendere il primo posto fu il lato secondario della religione, cioè la morale. Donde la degenerescenza della religione in «moralismo», così visibile nel Protestantesimo attuale. È un fenomeno parallelo a quello già da noi indicato nella filosofia: la dissoluzione dottrinale, la scomparsa degli elementi intellettuali della religione ha portato con sé questa inevitabile conseguenza; partendo dal «razionalismo», si doveva cadere nel «sentimentalismo» ed è nei paesi anglosassoni che, nel

riguardo, si possono trovare gli esempi più tipici. Con il che non si tratta più di religione - di una religione sia pure menomata e deformata - bensi solo di «religiosità», ossia di vaghe aspirazioni sentimentali non giustificate da alcuna conoscenza reale. A quest'ultimo stadio corrispondono teorie, come quelle dell'«esperienza religiosa» di William James, il quale giunge fino a vedere nel «subcosciente» il mezzo con cui l'uomo può entrare in comunicazione col divino. Qui gli ultimi prodotti della decadenza religiosa si fondono con quelli della decadenza filosofica: l'«esperienza religiosa» si aggrega al «pragmatismo», in nome del quale si afferma che l'idea di un Dio limitato è più «vantaggiosa» di quella del Dio infinito, perché per un tale Dio si possono provare sentimenti simili a quelli che si nutrono per un uomo superiore. In pari tempo il riferimento al «subcosciente» permette di riconnettersi con lo spiritismo e con tutte quelle altre «pseudo-religioni» caratteristiche dell'epoca nostra, che abbiamo esaminate e smascherate in altre nostre opere *[Théosophisme* e *Erreur Spirite* (cit.)]. Dall'altro lato, la morale protestante, eliminando sempre più ogni base dottrinale, finisce col degenerare in quel che si chiama la «morale laica», la quale conta fra i suoi partigiani tutte le varietà del «Protestantismo liberale», come pure gli aperti avversari di ogni idea religiosa. In fondo, negli uni e negli altri predominano le stesse tendenze, la sola differenza essendo che non tutti si spingono egualmente oltre nello sviluppo logico di quel che esse implicano.

La religione essendo propriamente una forma di tradizione, lo spirito antitradizionale non può infatti essere che antireligioso: esso comincia con lo snaturare la religione e, se lo può, finisce col negarla interamente. Il Protestantesimo è illogico inquantoché, pur sforzandosi di «umanizzare» la religione, lascia malgrado tutto sussistere, almeno in teoria, un elemento superumano, che è la rivelazione. Esso non osa spingere fino in fondo la negazione, ma, abbandonando questa rivelazione a tutte le discussioni che sono conseguenza di interpretazioni puramente umane, la riduce effettivamente a non esser quasi nulla. E nel vedere persone che, pur persistendo nel dirsi «cristiane», non ammettono più nemmeno la divinità del Cristo, è lecito pensare che costoro, forse senza sospettarlo, sono assai più vicine alla negazione completa che non al vero Cristianesimo. Simili contradizioni non debbono tuttavia stupir troppo, ciò es-sendo, su tutti i piani, uno dei sintomi della nostra epoca di disordine e di confusione, allo stesso modo che la divisione incessante del Protestantesimo è solo una delle numerose manifestazioni di quella dispersione nel molteplice che, come si è

detto, si ritrova dappertutto nella vita e nella scienza moderna. D’altra parte, è naturale che il Protestantesimo, con lo spirito di negazione che lo anima, abbia dato luogo a quella «critica» dissolutrice che, nelle mani di pretesi «storici della religione», è divenuta un cavallo di battaglia contro ogni religione; onde, pur pretendendo di non riconoscere altra autorità fuor dei Libri sacri, il Protestantesimo ha contribuito in larga misura alla distruzione di questa stessa autorità, cioè del minimo di tradizione che esso ancora conservava. La rivolta contro lo spirito tradizionale, una volta cominciata, non poteva fermarsi a meta strada.

Qui si potrebbe fare una obiezione: Non sarebbe stato possibile che, pur separandosi dall’organizzazione cattolica, il Protestantesimo, nel suo ammettere i Libri sacri, conservasse la dottrina tradizionale in essi contenuta? Proprio la premessa del «libero esame», ipotesi che permette ogni fantasia individuale, lo esclude del tutto. Il deposito della dottrina presuppone, del resto, un insegnamento tradizionale organizzato, mediante il quale si conservi l’interpretazione ortodossa e infatti nel mondo occidentale un tale insegnamento si identificava al Cattolicesimo. In altre civiltà organizzazioni di forma assai diversa possono adempiere alla stessa funzione: ma qui noi trattiamo della civiltà occidentale, con le sue speciali condizioni. Non si può dunque obiettare che per esempio in India non esiste alcuna istituzione paragonabile al Papato: il caso è affatto diverso, anzitutto perché in India la forma della tradizione non è religiosa nel senso occidentale del termine, per cui il modo con cui la dottrina si conserva e si trasmette non è lo stesso; in secondo luogo, perché lo spirito indù essendo ben diverso dallo spirito europeo, nel primo caso la tradizione può avere da per sé stessa una potenza che nel secondo caso non le sarebbe possibile senza l’appoggio di una organizzazione definita assai più strettamente nella sua costituzione esterna. Noi abbiamo già detto che dopo l’avvento del Cristianesimo la tradizione occidentale doveva necessariamente rivestire una forma religiosa; qui sarebbe lungo spiegarne tutte le ragioni, poiché esse possono esser pienamente comprese solo riferendosi a considerazioni alquanto complesse. È uno stato di fatto, di cui non si può non tener conto [Questo stato, secondo la parola evangelica, dovrebbe peraltro durare fino alla «consumazione del secolo», cioè fino al termine del cielo attuale], per cui dobbiamo anche accettare tutte le conseguenze che ne derivano circa l’organizzazione adatta per una simile forma tradizionale.

D’altra parte, come dicevamo più su, non v’è dubbio che solo nel

Cattolicesimo si è mantenuto quel tanto di spirito tradizionale che, malgrado tutto, sussiste ancora in Occidente. Si può dunque dire che almeno nel Cattolicesimo la tradizione si è conservata integralmente, fuor da ogni presa dello spirito moderno? Non sembra, purtroppo, che proprio così stiano le cose: o, per parlare più esattamente, se il deposito della tradizione è restato intatto, il che è già molto, è però assai problematico che il suo senso profondo sia ancora compreso veramente, sia pure da una esigua *élite*, l'esistenza della quale si manifesterebbe senza dubbio attraverso un'azione o, meglio, attraverso una influenza, che a noi però non è dato affatto di constatare. È dunque probabile che si tratti di quel che noi vorremmo chiamare una conservazione allo stato latente, permettente sempre, a coloro che ne sono capaci, di ritrovare il senso della tradizione, perfino nel caso in cui nessuno ne fosse più cosciente. D'altronde, fuor dal dominio religioso, nel mondo occidentale si trovano qua e là segni o simboli provenienti da antiche dottrine tradizionali, segni e simboli che non sono compresi ma che purtuttavia si sono conservati. Pertanto un contatto con lo spirito tradizionale pienamente vivente è necessario per ridestare ciò che esiste in un simile stato di sonno, per restaurare la comprensione perduta: e, diciamolo ancora una volta, è soprattutto in ciò che l'Occidente avrà bisogno dell'aiuto dell'Oriente, dato che voglia riconquistare la coscienza della sua propria tradizione.

Quel che abbiamo ora detto si riferisce propriamente alle possibilità che il Cattolicesimo, in virtù del suo principio, contiene in sé in modo costante e inalterabile: e a tale riguardo l'influenza dello spirito moderno si ridurrà a impedire, per un periodo più o meno lungo, che certe cose vengano effettivamente comprese. Se invece ci si dovesse riferire allo stato attuale del Cattolicesimo, ossia al modo con cui esso viene concepito dalla grande maggioranza dei suoi stessi seguaci, si sarebbe costretti a constatare un'azione più positiva dello spirito moderno, se è lecito esprimersi così nei riguardi di qualcosa che, in realtà, è essenzialmente negativo. Qui noi non abbiamo solo in vista movimenti già sufficientemente definiti, come quello a cui si è dato proprio il nome di «modernismo» e che è stato un semplice tentativo, fortunatamente abortito, d'infiltrazione dello spirito protestantico all'interno della stessa Chiesa cattolica: è soprattutto uno stato d'animo assai più generale, più diffuso e più difficilmente afferrabile, quindi ancor più pericoloso, e anzi tanto più pericoloso, per quanto più coloro che vi soggiacciono non se ne rendono affatto conto: poiché ci si può credere sinceramente religiosi e non esserlo, in fondo, per nulla, e ci si può dire

«tradizionalisti» senza avere la menoma idea del vero spirito tradizionale - altri sintomi, questi, del disordine mentale della nostra epoca. Lo stato d’animo cui alludiamo è anzitutto quello che consiste nel «minimizzare» - se così si può dire - la religione, nel farne qualcosa di laterale, cui si assegna un posto ben delimitato e ristretto il più possibile; nel ridurla a qualcosa di privo d’ogni influenza reale sul resto dell’esistenza e da esso isolato come da una specie di compartimento stagno. Oggi son forse molti i cattolici che nella loro vita corrente abbiano modi di pensare e di agire sensibilmente diversi da quelli dei loro contemporanei più «a-religiosi»? Ma non basta: si tratta anche dell’ignoranza quasi completa del punto di vista dottrinale e dell’indifferentismo rispetto a tutto quel che ad esso si riferisce. La religione per molti è semplicemente una faccenda di «pratica», di abitudine, per non dire di *routine,* e ci si astiene accuratamente dal cercare di comprendervi alcunché, si giunge perfino a pensare che è inutile comprendere, o forse che non c’è nulla da comprendere. Del resto, se si capisse davvero la religione, sarebbe possibile accordarle un posto così meschino nell’insieme dei propri interessi? La dottrina viene effettivamente negata o ridotta a quasi nulla, il che ricorda singolarmente la concezione protestante, trattandosi di un effetto delle stesse tendenze moderne, opposte ad ogni intellettualità. La cosa più deplorevole è che l’insegnamento comunemente impartito, invece di reagire contro questo stato d’animo, lo favorisce adattandovisi fin troppo volentieri: si parla sempre di morale, non si parla quasi mai di dottrina col pretesto di non esser compresi: la religione attualmente sta confondendosi col «moralismo»; sembra che nessuno voglia più capire quel che essa è realmente, ossia che essa è tutt’altro di un moralismo. Se talvolta viene ancor fatto di parlare di dottrina, troppo spesso è solo per abbassarla discutendo con avversari sul loro stesso terreno «profano», cosa che conduce inevitabilmente alle concessioni più ingiustificate. Per cui, ad esempio, ci si crede obbligati di tener conto, in misura più o meno ampia, dei pretesi risultati della «critica» moderna, mentre, ponendosi da un diverso punto di vista, sarebbe fin troppo facile mostrare tutta l’inanità di questa stessa critica. Così stando o così perdurando le cose, che cosa può realmente restare del vero spirito tradizionale?

Questa digressione, a cui siamo stati condotti dall’esame delle manifestazioni dell’individualismo nel campo religioso, non ci sembra inutile, poiché essa mostra che, nel riguardo, il male è anche più grave e esteso di quanto si potrebbe credere a prima vista. D’altra parte, essa non ci

allontana affatto dal problema che consideravamo e a cui anzi la nostra ultima osservazione va direttamente a connettersi, giacché è stato lo stesso individualismo a introdurre dappertutto lo spirito di discussione. È difficilissimo far capire ai nostri contemporanei che vi son cose le quali, per la loro stessa natura, non sono da discutersi. Invece di cercare di innalzarsi fino alla verità, l'uomo moderno pretende di farla scendere fino al proprio livello: ed è senza dubbio per questo che molti, non appena sentono parlare di «scienze tradizionali» o di metafisica pura, credono trattarsi solo di «scienza profana» e di «filosofia». Nel campo delle opinioni individuali si può sempre discutere, poiché si resta sempre nell'ordine razionale e, dato che non ci si rifà ad alcun principio superiore, si possono facilmente trovare argomenti più o meno validi per sostenere il pro ed il contro di ogni tesi. In molti casi si può perfino sviluppare indefinitamente la discussione senza giungere a nessuna soluzione, ed è per tal via che quasi tutta la filosofia moderna si riduce ad equivoci e a problemi mal posti. Lungi dal chiarire le quistioni, come di solito si crede, la discussione spesso vale solo a spostarle, quand'anche non a imbrogliarle ulteriormente. E il risultato più comune è che ognuno, sforzandosi di convincere il proprio avversario, si attacca più che mai alla propria opinione e vi si chiude in modo ancor più esclusivista. Qui, in fondo, non si mira alla conoscenza della verità, ma si cerca di aver ragione ad ogni costo o almeno di autopersuadersi di aver avuto ragione nel caso che non si sia riusciti a persuadere gli altri: caso che peraltro dispiacerà ancor più, per il fatto che qui sempre si manifesta quel bisogno di «proselitismo» che è ancora uno degli elementi più caratteristici dello spirito occidentale. Talvolta l'individualismo, nel senso più comune e volgare del termine, si palesa in modo ancor più evidente: così non si vedono forse continuamente persone intese a giudicare l'opera di un uomo sulla base di quel che esse sanno della sua vita privata, quasi come se fra le due cose potesse esistere un qualche rapporto? Di passata, notiamo che la stessa tendenza, unita alla mania per il dettaglio, dà luogo all'interesse per le minime particolarità della vita dei «grandi uomini» e all'illusione di spiegare tutto quel che essi han fatto mediante una specie di analisi «psico-fisiologica» - e, nelle ultime teorie in voga, «psicanalitica». Tutto questo è assai significativo per chi vuol rendersi conto di quel che è veramente la mentalità contemporanea.

Ma torniamo ancora un momento sul vezzo di discutere introdotto in campi in cui esso è fuor di luogo, e diciamo chiaramente questo: l'attitudine «apologetica» è, in se stessa, una attitudine quanto mai debole, perché

puramente «difensiva» nel senso giuridico del termine. Non per nulla essa viene designata con una espressione derivata da «apologia», il cui significato proprio è la difesa fatta da un avvocato, tanto che in lingue, come l'inglese, ha potuto perfino prendere il senso corrente di «scusa». L'importanza preponderante accordata dal Cattolicesimo all'«apologetica» è dunque segno incontestabile di una regressione dello spirito religioso. È una debolezza che si fa ancor più grande quando l'«apologetica» degenera - come accennavamo poco fa - in discussioni affatto «profane» nel metodo e nel punto di vista, con le quali la religione vien portata sullo stesso piano delle teorie filosofiche, scientifiche o pseudo-scientifiche più contingenti e ipotetiche e nelle quali, per voler apparire «concilianti», si finisce con l'ammettere in una certa misura concezioni inventate solo per rovinare ogni religione. Chi agisce così, prova di esser del tutto ignaro del vero carattere della dottrina di cui crede di essere il rappresentante più o meno autorizzato. Chi è qualificato per parlare in nome di una dottrina tradizionale non deve discutere con i «profani» e non deve indulgere in una qualsiasi «polemica». Egli deve solo esporre la dottrina così come è a coloro che possono comprenderla, denunciando in pari tempo l'errore dovunque esso si trovi, facendolo risultare tale col proiettare su di esso la luce della conoscenza vera. La sua funzione non è di suscitare una lotta e di compromettere con essa la dottrina, ma di formulare quel giudizio di cui egli ha la facoltà se davvero possiede i principi che debbono ispirarlo infallibilmente. Il dominio della lotta è quello dell'azione, è cioè il dominio individuale e temporale; il «motore immobile» desta e dirige il movimento senza esser da questo trasportato. La conoscenza illumina l'azione senza partecipare alle vicissitudini di essa. Così ogni cosa resta sul suo piano, nel grado che le corrisponde nella gerarchia universale.

Ma nel mondo della decadenza moderna dove si potrebbe ancora trovare il concetto di una vera gerarchia? Non vi è cosa o persona che sia nel posto in cui dovrebbe trovarsi normalmente. Gli uomini non riconoscono più alcuna autorità effettiva nell'ordine spirituale, alcun potere legittimo in senso superiore e sacro nell'ordine temporale. I «profani» si permettono di discutere su cose sacre, di esse disconoscendo il carattere se non pure l'esistenza. È l'inferiore che giudica il superiore, è l'ignoranza che impone limiti alla sapienza, è l'errore che scalza la verità, è l'umano che si sostituisce al divino, è la terra che va a predominare sul cielo, l'individuo facendosi la misura di tutte le cose e pretendendo di dettare all'universo leggi tratte tutte dalla sua ragione relativa e defettibile. «Guai a voi, guide cieche!» è detto nel

Vangelo. Oggi si vedono infatti dappertutto ciechi che l’abisso, in una comune fine, se non verranno fermati in tempo.

6. IL CAOS SOCIALE - CRITICA DEL DEMOCRATISMO

In questo studio non intendiamo trattare in modo speciale il punto di vista sociale, punto di vista che ci interessa solo assai indirettamente, non rappresentando che una applicazione alquanto lontana dei principi fondamentali. Così, non è nel dominio sociale che in ogni caso potrebbe prendere inizio una essenziale rettificazione del mondo moderno. Se questa rettificazione venisse infatti attuata a rovescio, partendo dalle conseguenze anziché dai principi, essa mancherebbe per forza di una base seria e sarebbe affatto illusoria. Nulla di stabile potrebbe mai risultarne e bisognerebbe cominciar sempre di nuovo per aver trascurato d'intendersi anzitutto circa le verità essenziali. Per cui, non ci è possibile concedere alle contingenze politiche, anche dando a questa parola il suo senso più ampio, altro valore se non quello di semplici segni esteriori della mentalità di un'epoca. Ma per ciò stesso non possiamo nemmeno passar del tutto sotto silenzio le manifestazioni del disordine moderno nel dominio sociale propriamente detto, nelle loro forme più caratteristiche, che giungono fino al periodo dell'immediato dopoguerra [Qui si allude al primo dopoguerra 1918-1939. La frase che segue è di quelle che l'A. aveva creduto opportuno aggiungere alla prima edizione italiana del presente libro, uscita nel 1937 (NdT)]: i fenomeni politico-sociali più recenti, in parte di «reazione» o «controrivoluzione», per ora li lasceremo fuori di considerazione, anche perché finora essi non hanno sviluppato tutte le loro possibilità fino a dar materia ad un giudizio definitivo dal punto di vista in cui noi qui ci poniamo esclusivamente, cioè da un punto di vista universale e superpolitico.

Come si è detto poco fa, allo stato attuale del mondo occidentale quasi nessuno si trova nel posto che normalmente gli spetterebbe in base alla sua natura propria. Ciò si vuole esprimere dicendo che le caste non esistono più, poiché la casta, intesa nel suo senso vero e tradizionale, altro non è che la stessa natura individuale con l'insieme delle attitudini speciali che essa

implica e che predispongono ogni uomo all'adempimento di una data funzione e non di un'altra. Quando l'accesso a qualsiasi funzione non è più controllato da alcuna regola legittima, il risultato inevitabile è che ognuno sarà portato a fare qualunque cosa e spesso ciò per cui egli è meno dotato. La funzione che egli avrà nella società sarà determinata, se non dal caso, giacché il caso in realtà non esiste, da qualcosa che può sembrare il caso, cioè da un intreccio di circostanze accidentali di ogni specie. L'ultimo a intervenire, sarà proprio il solo fattore che dovrebbe contare in un simile caso, cioè la differenza di natura esistente fra gli uomini. La causa di siffatto disordine è la denegazione di una tale differenza, denegazione che implica quella di ogni gerarchia sociale. E una tale negazione, che forse a tutta prima può essere stata appena cosciente e più pratica che teorica, perché la confusione delle caste ha preceduto la loro completa soppressione, o, in altre parole, perché si è disconosciuta la natura dei singoli prima di finire col non tener alcun conto di essa - una tale negazione, diciamo, è stata costituita dai moderni in uno pseudoprincipio sotto il nome di «eguaglianza».

Ora, sarebbe troppo facile mostrare che l'eguaglianza non può esistere in nessun caso, per la semplice ragione che è impossibile che due esseri siano realmente distinti eppure simili sotto ogni riguardo. Non meno facile sarebbe mettere in rilievo tutte le conseguenze assurde che derivano da questa idea chimerica, in nome della quale si è preteso di imporre dappertutto un completo uniformismo, ad esempio impartendo a tutti un identico insegnamento, come se tutti fossero egualmente capaci di capire le stesse cose e come se, per farle comprendere, gli stessi metodi fossero adatti per tutti indistintamente. D'altronde, ci si può chiedere se non si tratti più di «apprendere» che non di veramente «comprendere», cioè se non si sia sostituita la memoria all'intelligenza nella concezione affatto verbale e «libresca» del moderno insegnamento, il quale mira solo ad accumulare nozioni elementari e eteroclite e nel quale la qualità resta interamente sacrificata alla quantità, come accade dappertutto nel mondo moderno per ragioni che chiariremo in seguito: si tratta sempre di una dispersione nel molteplice. Nel riguardo, vi sarebbe molto da dire sui misfatti democratici dell'«istruzione obbligatoria»: ma non è questo il luogo di insistervi e, per non uscire dallo schema che ci siamo proposto, dobbiamo limitarci a segnalare di passata questa conseguenza speciale delle teorie «egualitarie» come uno di quegli elementi di disordine, che son divenuti troppo numerosi per poterli enumerare tutti senza omissioni.

Naturalmente, quando noi ci troviamo di fronte ad una idea, come quella dell'«eguaglianza», o del «progresso», o di fronte agli altri «dogmi laici» che quasi tutti i nostri contemporanei hanno accettato ciecamente e la maggior parte dei quali han cominciato già a formularsi nettamente durante il XVIII secolo, non ci è possibile ammettere che tali idee siano nate spontaneamente. Si tratta, in fondo, di autentiche «suggestioni», nel senso più stretto della parola, che peraltro poterono produrre un effetto solo in un ambiente già preparato a riceverle. Se dunque esse non hanno creato lo stato d'animo complessivo che caratterizza l'epoca moderna, hanno tuttavia contribuito ad alimentarlo e a svilupparlo fino ad un punto, che altrimenti non sarebbe stato di certo raggiunto. Se queste suggestioni venissero meno, la mentalità generale sarebbe assai vicina a cambiar d'orientamento: per questo esse vengono così accuratamente favorite da tutti coloro che hanno un qualche interesse a protrarre il disordine, se non pure ad aggravarlo - e tale è anche la ragione per cui in tempi, nei quali si pretende di tutto sottoporre alla discussione, queste suggestioni sono le sole cose che non si debbono mai discutere. Del resto è difficile determinare esattamente il grado di sincerità di coloro che si fanno i propagandisti di simili idee, e sapere in che misura certe persone finiscono con l'essere prese dalle loro stesse menzogne e col suggestionarsi all'atto di voler suggestionare gli altri. Spesso in una propaganda del genere gli ingenui sono anzi gli strumenti migliori, perché vi portano una convinzione che agli altri sarebbe alquanto difficile fingere, e che è facilmente contagiosa. Ma dietro a tutto questo, almeno inizialmente, occorre che vi sia stata una azione assai più cosciente, una direzione che può venir soltanto da uomini sapienti perfettamente il fatto loro in ordine alle idee fatte circolare in tal guisa. Noi abbiamo parlato di «idee», ma una tale parola qui calza assai poco, essendo evidente che nella fattispecie non si tratta per nulla di idee pure e nemmeno di alcunché che appartenga come che sia all'origine intellettuale. Si tratta, se si vuole, di idee false, ma sarebbe ancor meglio chiamarle «pseudoidee», destinate soprattutto a provocare reazioni sentimentali, questo essendo il mezzo più efficace e più facile per agire sulle masse. Del resto, in questo ambito, le parole hanno una importanza maggiore dei concetti che esse dovrebbero esprimere e la gran parte degli «idoli» moderni non sono, invero, che parole, e noi ci troviamo dinanzi al curioso fenomeno noto sotto il nome di «verbalismo»: la sonorità delle parole basta a dare una illusione di pensiero. L'influenza che gli oratori demagogici esercitano sulle folle è, a tale riguardo, assai caratteristica e non occorre

studiarla da presso per rendersi conto che si tratta di un procedimento di suggestione paragonabile in tutto e per tutto a quello degli ipnotizzatori.

Ma senza soffermarci ulteriormente su queste considerazioni, torniamo alle conseguenze della negazione di ogni vera gerarchia e notiamo che allo stato attuale delle cose non solo ogni uomo adempie alla sua funzione propria solo eccezionalmente e quasi accidentalmente, mentre è proprio l'opposto che in via normale dovrebbe essere l'eccezione {la norma}, ma accade altresì, che uno stesso individuo sia chiamato a esercitare successivamente funzioni affatto diverse, quasi come se le sue attitudini potessero venir cambiate a volontà. In un'epoca di «specializzazione» ad oltranza, ciò può sembrare paradossale, ma pure così è, specie nel mondo politico obbediente alle ideologie democratiche e liberali.

Se la competenza degli «specialisti» è spesso illusoria e in ogni caso ristretta ad un dominio limitatissimo, la fede in una tale competenza è tuttavia un fatto, per cui ci si può chiedere come è che questa fede non abbia più parte alcuna quando si tratta della carriera degli uomini politici, ove, in regime parlamentare, l'incompetenza più completa ben di rado ha costituito un ostacolo. Tuttavia, pensandoci sopra, ci si accorge facilmente che non v'è da stupirsi, che si tratta insomma di un risultato naturalissimo della concezione «democratica», in virtù della quale il potere viene dal basso e poggia essenzialmente sulla maggioranza, cosa che ha per necessario corollario l'esclusione di ogni vera competenza, dato che la competenza è sempre una superiorità, anche se relativa, e può esser solo di pertinenza di una minoranza.

Qui qualche spiegazione non sarà inutile per mettere in rilievo, da un lato, i sofismi nascondentisi dietro l'idea «democratica», dall'altro, i legami che connettono tale idea con tutto l'insieme della mentalità moderna. Dato il punto di vista in cui ci poniamo, è quasi superfluo far rilevare che queste osservazioni saranno formulate fuor da ogni quistione di partito e da ogni disputa politica. Noi consideriamo queste cose in modo assolutamente disinteressato, come si farebbe per qualsiasi altro oggetto di studio, cercando solo di renderci conto il più chiaramente possibile di quel che vi è al fondo di tutto ciò; il che è del resto la condizione necessaria e sufficiente per dissipare tutte le illusioni che i moderni si sono fatte nel riguardo. Se, come è stato detto poco fa circa le idee un po' diverse, si tratta proprio di «suggestione», basterà accorgersene e comprendere come la suggestione agisca, per impedire senz'altro a quelle illusioni di svilupparsi e di attecchire. Contro cose del genere un esame un po' approfondito e puramente «oggettivo» -come oggi si

dice nel gergo speciale preso in prestito dai filosofi tedeschi - è assai più efficace che non tutte le dichiarazioni sentimentali e le polemiche partigiane, che non provano nulla e sono l'espressione di mere preferenze individuali.

L'argomento più decisivo contro la «democrazia» si riduce a due parole: il superiore non può promanare dall'inferiore, perché il più non può trarsi dal meno. Ciò è di un rigore matematico assoluto, contro cui non v'è cosa che possa. Importa notare che proprio lo stesso argomento, applicato ad un altro ordine, vale anche contro il «materialismo»: concordanza per nulla fortuita, giacché le due attitudini sono assai più connesse di quanto possa sembrare a prima vista. È fin troppo evidente che il popolo non può conferire un potere che esso non possiede. Il vero potere può solo venire dall'alto, ed è per questo, diciamolo di passata, che esso può divenire legittimo solo attraverso la sanzione di qualcosa di superiore all'ordine sociale, cioè di una autorità spirituale: altrimenti è solo una contraffazione di potere, uno stato di fatto ingiustificato perché mancante di un principio, e tale da dar luogo solo a disordine e confusione. Questo capovolgimento di ogni gerarchia comincia non appena il potere temporale vuole rendersi indipendente dall'autorità spirituale, e poi subordinarla a sé, pretendendo di asservirla a finalità materialisticamente politiche. Questa è la prima usurpazione che apre la via a tutte le altre, e si potrebbe mostrare ad esempio che la regalità francese, a partire dal XIV secolo, ha lavorato inconsciamente a preparare la Rivoluzione che poi doveva rovesciarla. È un punto che noi abbiamo sviluppato in un altro lavoro, per cui qui ci limitiamo a questo accenno sommario.

Definita come l'autogoverno del popolo, la «democrazia» è una vera impossibilità, qualcosa che non può nemmeno esistere come un fatto bruto, né nell'epoca nostra, né in un'altra qualsiasi. Non bisogna farsi giocare dalle parole: è contraddittorio ammettere che stessi uomini possano essere ad un tempo governati e governanti perché, usando il linguaggio aristotelico, uno stesso essere non può essere in «atto» e in «potenza» simultaneamente e sotto lo stesso riguardo. La relazione suppone necessariamente la presenza di due termini: non possono esservi dei governati se non vi sono anche dei governanti, siano pur essi illegittimi e non aventi altro diritto al potere oltre quello che essi stessi si sono arrogato. Ma la grande abilità dei dirigenti democratici del mondo moderno sta nel far credere al popolo che esso si governi da sé. E il popolo si lascia persuadere volentieri, tanto più che così esso si sente adulato, mentre è incapace di riflettere quanto occorre per accorgersi di una simile impossibilità. Per creare questa illusione, si è

inventato il «suffragio universale»: è l'opinione della maggioranza come presunto principio della legge. Ciò di cui non ci si accorge, è che l'opinione pubblica è qualcosa che si può facilissimamente dirigere e modificare. Per mezzo di adeguate suggestioni in essa si possono sempre provocare delle correnti nell'uno o nell'altro senso. Non ricordiamo più chi ha parlato di «fabbricare l'opinione»: espressione giustissima, benché bisogna dire, da un altro lato, che i dirigenti apparenti non sono sempre coloro che dispongono dei mezzi necessari per venire a tanto. Quest'ultima osservazione spiega anche perché l'incompetenza degli uomini politici più in vista sembra non aver avuto che un peso assai relativo nel periodo demo-liberale cui alludiamo e là dove concezioni del genere ancor oggi persistono. Ma poiché qui non ci siamo proposti di analizzare l'ingranaggio di ciò che si potrebbe chiamare la «macchina per governare», ci limiteremo a segnalare che questa stessa incompetenza offre il vantaggio di alimentare la illusione in discorso: effettivamente solo in tali condizioni gli uomini politici in quistione possono sembrare l'emanazione della maggioranza, apparendo quasi come un'imagine di essa, giacché la maggioranza, quale si sia la materia su cui è chiamata a pronunciarsi, sarà sempre costituita dagli incompetenti, il cui numero è incomparabilmente più grande di quello degli uomini capaci di decidere con cognizione di causa.

Ciò permette senz'altro di dire che il principio, secondo cui la maggioranza dovrebbe dettar legge, è essenzialmente sbagliato. Anche se un tale principio, per la forza stessa delle cose, è solo teorico e non può corrispondere a nessuna realtà effettiva, resta tuttavia da spiegare come è che esso abbia potuto far presa sullo spirito moderno, resta da vedere quali sono le tendenze di quest'ultimo alle quali esso corrisponde e che esso, almeno in apparenza, soddisfa. L'errore più visibile è proprio quello or ora indicato: il parere della maggioranza non può essere che la espressione dell'incompetenza, la quale poi risulta dalla mancanza d'intelletto o dall'ignoranza pura e semplice. Qui si potrebbero fare intervenire alcune osservazioni in fatto di «psicologia collettiva» ricordando soprattutto il fatto ben noto, che in una folla l'insieme delle reazioni mentali producentisi negli individui che ne fanno parte forma una risultante che non corrisponde nemmeno al livello medio, bensì a quello degli elementi più bassi. D'altra parte, vi sarebbe anche da rilevare che certi filosofi moderni hanno voluto trasportare nell'ordine intellettuale la teoria «democratica» che fa prevalere il parere della maggioranza, facendo di quel che essi chiamano il «consenso

universale» un preteso «criterio di verità». Anche supponendo che vi siano effettivamente cose su cui tutti gli uomini siano d'accordo, questo accordo, in sé stesso, non proverebbe proprio nulla. Inoltre anche se questa umanità esistesse - cosa dubbia già per il fatto che vi saranno sempre uomini che non hanno opinioni di sorta circa una data quistione e che tale quistione non se la son mai posta - sarebbe impossibile verificarla praticamente, per cui quel che si invoca in favore di una opinione come segno della sua verità si riduce ad esser soltanto l'assenso del maggior numero, riferentesi, per di più, ad un ambiente necessariamente limitato nello spazio e nel tempo. In questo dominio appare in modo ancor più chiaro che la teoria in quistione è priva di base, perché qui è più facile isolarla dall'influenza del sentimento, che invece ha quasi inevitabilmente una parte non appena si entri nel campo politico. Proprio questa influenza è uno dei principali ostacoli per la comprensione di certe cose, perfino in coloro la cui capacità intellettuale sarebbe già più che sufficiente per pervenire senza fatica a tale comprensione. Gli impulsi emotivi inibiscono la riflessione e una delle abilità più volgari della politica demagogica moderna è quella che consiste nel trar partito da tale incompatibilità.

Ma andiamo più in fondo alla quistione: che cosa è propriamente cotesta legge del maggior numero invocata dai governi moderni più o meno democratici come unica loro giustificazione? È semplicemente la legge della materia e della forza bruta, la legge stessa in virtù della quale una massa trasportata dal proprio peso schiaccia tutto quel che incontra sulla sua via. Proprio qui si ha il punto d'interferenza fra la concezione «democratica» e il «materialismo» e ciò che fa sì che quella concezione sia intimamente legata alla mentalità attuale. È il completo capovolgimento dell'ordine normale, giacché è la proclamazione della supremazia della molteplicità come tale, supremazia che effettivamente esiste soltanto nel mondo materiale [Basta leggere S. Tomaso d'Aquino per vedere che *numerus stat ex parte materiae]*. Invece nel mondo spirituale, e ancor più semplicemente nell'ordine universale, l'unità sta al sommo della gerarchia, essendo il principio donde procede ogni molteplicità [Dall'un ordine di realtà passando all'altro, l'analogia, qui, come in ogni caso consimile, si applica strettamente in senso inverso]; ma quando il principio viene negato o viene perduto di vista, non resta più che la molteplicità pura, identificantesi alla stessa materia.

D'altra parte, l'accenno ora fatto al peso è più di un semplice paragone, perché il peso, nel dominio delle forze fisiche nel senso più comune del

termine, rappresenta effettivamente la tendenza discendente e comprensiva, che crea nell'essere una limitazione sempre più grande e che in pari tempo procede nella direzione della molteplicità, figurata qui da una densità sempre maggiore [Una tale tendenza è quella che la dottrina indù chiama *tamas* e che essa assimila all'ignoranza e all'oscurità. Si noterà che, secondo quanto dicevamo poco fa circa l'applicazione dell'analogia, la compressione o condensazione di cui si tratta è l'opposto della concentrazione considerata nell'ordine spirituale o intellettuale; per cui, benché ciò possa apparire singolare a tutta prima, essa in realtà corrisponde alla divisione e alla dispersione nel molteplice. Lo stesso si verifica per l'uniformità realizzata partendo dal basso, dal livello del più inferiore, che costituisce l'estremo opposto dell'unità superiore e principale]; ed è questa tendenza che indica il senso secondo cui l'attività umana si è sviluppata a partir dall'epoca moderna. V'è inoltre da notare che la materia, per via del suo potere di divisione e in pari tempo di limitazione, è quel che la dottrina scolastica chiama «principio d'individuazione», il che riallaccia le considerazioni ora esposte a quanto abbiamo detto precedentemente circa l'individualismo. Proprio la tendenza ora in quistione potrebbe dirsi la tendenza «individualizzante», quella secondo cui si attua ciò che la tradizione giudeo-cristiana designa come la «caduta» degli esseri separatisi dall'unità originaria [Per questo Dante pone la sede simbolica di Lucifero al centro della terra, cioè nel punto in cui convergono da ogni parte le forze del peso. Da questo punto di vista, esso è l'inverso del centro dell'attrazione spirituale o «celeste», simbolizzato dal sole nella gran parte delle dottrine tradizionali]. La molteplicità considerata fuor dal suo principio e come tale insuscettibile ad essere ricondotta all'unità, nell'ordine sociale è la collettività concepita come la mera somma aritmetica degli individui che la compongono, e che effettivamente è solo questa somma dal momento che essa non è più connessa a nessun principio superiore agli individui. Da tale punto di vista la legge della collettività è proprio la legge del maggior numero su cui si basano le varietà dell'idea «democratica».

Su ciò, bisogna fermarsi un istante per prevenire una possibile confusione. Parlando dell'individualismo moderno abbiamo considerato quasi esclusivamente le sue manifestazioni nell'ordine intellettuale. Si potrebbe credere che nell'ordine sociale il caso sia ben diverso. Se infatti si prendesse il termine «individualismo» nella sua accezione più ristretta si potrebbe esser tentati di contrapporre la collettività all'individuo e di pensare

che fenomeni, come la parte sempre più invadente degli Stati collettivistici antiliberali e la complessità crescente delle relative istituzioni sociali centralizzate, siano il segno di una tendenza opposta all'individualismo. In realtà, non si tratta di nulla di simile: la collettività altro non è che la somma degli individui e come tale non è l'opposto di questi, come non lo è lo stesso Stato concepito alla moderna, cioè come una semplice espressione della massa, in cui non si riflette alcun principio superiore (caso-limite: lo Stato-massa autoritario del sovietismo materialista). Ora, proprio la negazione di ogni principio super-individuale costituisce l'individualismo quale noi lo abbiamo definito. Se dunque nel campo sociale si verificano del conflitti fra varie tendenze derivanti tutte e in egual modo, dallo spirito moderno, tali conflitti non sono fra l'individualismo e qualcosa d'altro, ma solo fra le varietà multiple o le multiple conseguenze cui lo stesso individualismo dà luogo; ed è facile rendersi conto che, finché mancherà ogni principio capace di unificare realmente dall'alto la molteplicità, tali conflitti saranno sempre più numerosi e più gravi nella nostra epoca che non in un qualsiasi tempo passato, giacché chi dice individualismo dice necessariamente divisione - e questa divisione, con lo stato di caos che essa ingenera, è la conseguenza fatale di ogni civiltà soltanto materiale, la radice della divisione e della molteplicità essendo propriamente la stessa materia.

Ciò detto, bisogna insistere ancora su di una conseguenza immediata dell'idea «democratica» in generale, e in particolare di quella «collettivista»: è la negazione dell'*élite* intesa nella sua sola accezione legittima. Non per nulla «democrazia» si oppone ad «aristocrazia», questa seconda parola, almeno quando è intesa nel suo senso etimologico, designando precisamente il potere dell'élite. La quale, quasi per definizione, non può essere che una minoranza, e la sua potenza o, per dir meglio, la sua autorità, procedente dalla sua superiorità intellettuale, non può avere nulla in comune con la forza numerica su cui poggia la «democrazia», il carattere essenziale della quale è di sacrificare la minoranza alla maggioranza epperò, come dicevamo poco fa, la qualità alla quantità e l'*élite* alla massa. La funzione dirigente di una vera *élite* e la sua stessa esistenza (poiché per essa esistere e avere una tale funzione fa tutt'uno), sono radicalmente incompatibili con la «democrazia», che è intimamente connessa alla concezione «egualitaria», cioè alla negazione di ogni gerarchia: al fondo dell'idea «democratica» sta la pretesa che un qualunque individuo equivalga all'altro per il fatto del loro essere uguali numericamente, benché non possono esserlo che numericamente. Una

élite vera, l'abbiamo già detto, può essere soltanto intellettuale nel senso superrazionalistico da noi sempre dato a questo termine: per cui la «democrazia», e con essa ogni individualismo liberale e ogni collettivismo, possono farsi largo solo là dove l'intellettualità pura non esiste più, come ne è appunto il caso del mondo moderno. Solo che l'eguaglianza essendo impossibile di fatto, e essendo praticamente impossibile sopprimere ogni differenza fra gli uomini, ad onta di ogni opera di livellamento si finisce, con un curioso illogismo, con l'inventare delle false *élites*, *élites* multiple, che pretendono sostituirsi alla sola *élite* reale. E queste false *élites* si basano sulla considerazione di superiorità varie, eminentemente relative e contingenti, e sempre d'ordine materiale. Ci si può accorgere facilmente di ciò notando come quasi dappertutto la distinzione sociale che oggi più conta è quella basantesi sulla fortuna, sui beni, cioè su di una superiorità affatto esteriore e d'ordine esclusivamente quantitativo; la sola, insomma, che sia conciliabile con la «democrazia» perché procedente dal suo stesso punto di vista. Vi è però da dire che anche coloro che attualmente si atteggiano ad avversari di un simile stato di cose, nella misura in cui non facciano intervenire alcun principio d'ordine superiore, restano incapaci di rimediare efficacemente ad un tale disordine, quand'anche non rischiano di aggravarlo nel portarsi ancor più oltre nello stesso senso.

Queste brevi riflessioni riteniamo che basteranno per caratterizzare quel che nel mondo sociale contemporaneo ha agito in modo più distruttivo e, in pari tempo, per mostrare che in questo campo come in ogni altro, vi è solo mezzo per uscire decisamente dal caos: restaurare l'intellettualità e ricostituire quindi una *élite* che, nell'accezione superpolitica e nettamente metafisica da noi data a tale termine, attualmente in Occidente deve considerarsi inesistente, non potendosi dare quel nome a degli elementi isolati e senza coesione, i quali possono soltanto rappresentare delle possibilità non ancora sviluppate. Infatti in tali elementi si possono in genere trovare solo tendenze o aspirazioni, che li portano indubbiamente a reagire contro lo spirito moderno, senza però che una corrispondente influenza abbia modo di esercitarsi in modo effettivo. Quel che loro manca è la vera conoscenza, sono i dati tradizionali, dati che non si improvvisano e ai quali, specie in circostanze così sfavorevoli sotto ogni riguardo, una intelligenza abbandonata a sé stessa può supplire solo assai imperfettamente e debolmente. Non esistono dunque che sforzi dispersi, spesso deviati causa la mancanza di principi e di orientamento dottrinale. Si potrebbe dire che il mondo moderno

si difende per mezzo della sua stessa dispersione, a cui perfino i suoi avversari non sanno sottrarsi. E così andranno le cose finché costoro si terranno sul terreno «profano», dove lo spirito moderno ha un vantaggio evidente, essendo il suo terreno proprio e esclusivo: d'altronde, se essi restano in questo campo, ciò non prova forse che un tale spirito, malgrado tutto, conserva su di essi un notevole potere? Per questo tante persone, benché animate di una buona volontà incontestabile, sono incapaci di comprendere che occorre necessariamente cominciare dai principi e si ostinano a dissipare le loro energie in questo o quel dominio relativo, sociale o simile, in cui in tali condizioni nulla di durevole e di reale può esser compiuto.

La vera *élite* non dovrà invece intervenire direttamente in questi domini e nemmeno mescolarsi all'azione esterna. Essa dirigerà tutto per mezzo di una influenza impercettibile per l'uomo comune, tanto più profonda per quanto meno sarà visibile. Se si pensa al potere di quelle suggestioni, di cui parlavamo poco fa, le quali tuttavia non presuppongono nessuna vera intellettualità, si potrà anche sospettare ciò che, a maggior ragione, sarebbe il potere di una influenza come questa, esercitantesi in modo ancor più nascosto per via della sua stessa natura, e traente la sua origine dall'intellettualità pura: potere che, peraltro, invece di esser menomato dalla divisione inerente al molteplice e dalla debolezza insita in tutto quel che è menzogna o illusione, sarebbe invece intensificato dalla concentrazione nell'unità del principio e si identificherebbe alla forza stessa della verità.

7. UNA CIVILTÀ MATERIALE

Da quanto precede ci sembra risultare già chiaro che gli Orientali e, con essi, tutti coloro che, in genere, assumono un punto di vista tradizionale, hanno ogni ragione nel rimproverare alla civiltà occidentale moderna di non essere che una civiltà affatto materiale: è in questo senso che essa si è sviluppata esclusivamente e, quale si sia il punto di vista dal quale la si consideri, ci si trova sempre di fronte a conseguenze più o meno dirette di tale materializzazione. Tuttavia occorre che noi completiamo quanto abbiamo detto nel riguardo, e anzitutto che spieghiamo i diversi sensi secondo i quali una parola, come «materialismo», può esser compresa. Avendo noi usata questa parola per caratterizzare il mondo contemporaneo, alcuni, che non si credono affatto «materialisti» pur avendo la pretesa di essere assai «moderni», non mancheranno infatti di protestare e di persuadersi che si tratta di una vera calunnia. Una chiarificazione dunque s'impone per prevenire tutti gli equivoci che, circa questo punto, potrebbero sorgere. È abbastanza significativo che la parola stessa «materialismo» risalga appena al XVIII secolo. Fu inventata dal filosofo Berkeley, che l'usò per designare ogni teoria che ammette l'esistenza reale della materia: vi è appena bisogno di dire che non si tratta di questo e che qui non ci poniamo per nulla il problema di una tale esistenza. Un po' più tardi la parola prese un senso più ristretto, che poi sempre conservò: essa andò a caratterizzare la concezione secondo cui non esiste altro che la materia e quel che da essa deriva. E vi è da notare la novità di una simile concezione, il fatto che essa è essenzialmente un prodotto dello spirito moderno e che quindi corrisponde ad una parte almeno delle tendenze a questo proprie [Prima del XVIII secolo vi furono delle teorie «meccanicistiche» dall'atomismo greco fino alla fisica cartesiana; ma non bisogna confondere «meccanicismo» con «materialismo», malgrado certe affinità che han potuto creare una specie di solidarietà di fatto fra l'uno e l'altro a partire dall'avvento del «materialismo» propriamente detto]. Ma è soprattutto in un altro senso, assai più vasto e tuttavia ben preciso, che noi qui

parliamo di «materialismo»: ciò che con una tale parola vogliamo designare, è tutto uno stato d'animo indipendente da qualsiasi teoria filosofica, del quale la concezione ora indicata non è che una delle tante manifestazioni. Un tale stato d'animo è quello di chi dà più o meno coscientemente la preponderanza alle cose d'ordine materiale e alle preoccupazioni che vi si riferiscono, sia che queste preoccupazioni conservino ancora una apparenza speculativa, sia che esse siano puramente pratiche. Non si può seriamente contestare che proprio questa sia la mentalità dell'immensa maggioranza dei nostri contemporanei.

Tutta la scienza «profana» sviluppatasi negli ultimi secoli non è che uno studio del mondo sensibile, essa resta chiusa in esso e i suoi metodi sono applicabili solo a questo campo. Ma proprio tali metodi vengono proclamati «scientifici» di contro ad ogni altro, cosa che equivale a negare ogni scienza non riferentesi alla realtà materiale. Fra coloro che così pensano e perfino fra coloro che si sono specialmente consacrati alle scienze in quistione, molti però rifiuterebbero di dichiararsi «materialisti» e di aderire alla teoria filosofica che ha questo nome: ve ne sono anzi di quelli che fanno volentieri una professione di fede religiosa di non dubbia sincerità; ma la loro attitudine «scientifica» non per questo differisce in modo sensibile da quella dei materialisti dichiarati. Dal punto di vista religioso si è molto discusso, se la scienza moderna debba esser denunciata come atea o materialista e, quasi sempre, questo problema è stato posto male.

È certo che la scienza moderna non fa direttamente professione di ateismo o di materialismo, che essa si limita ad ignorare per partito preso alcune cose senza pronunciarsi, nei loro riguardi, con una formale negazione, così come invece fa questo o quel filosofo. Per quel che concerne la scienza, si può dunque parlar solo di un materialismo di fatto, di ciò che noi vorremmo chiamare un materialismo pratico: ma per tal via il male risulta forse ancor più grave, perché è più profondo e più esteso. Una attitudine filosofica può esser qualcosa di assai superficiale, anche fra i filosofi «di professione». Vi sono inoltre menti che, mentre indietreggerebbero di fronte alla negazione, si accomodano rispetto ad una completa indifferenza: la quale è ancor più da temere, giacché, per negare una cosa, occorre almeno pensarvici, per poco che sia, mentre nell'altro caso si finisce col non pensarvici più per nulla. Quando si vede una scienza esclusivamente materiale presentarsi come la sola scienza possibile; quando gli uomini si abituano a considerare come una verità indiscutibile che, al di fuori di quella, non può esserci altra conoscenza

valida; quando tutta l'educazione ad essi impartita tende ad inculcare la superstizione di questa scienza, il che costituisce propriamente lo «scientismo» - in che modo questi uomini potrebbero non esser praticamente materialisti, cioè non aver tutte le loro preoccupazioni rivolte verso il solo lato della materia?

Fuor da ciò che si può vedere e toccare, per i moderni sembra non esistere più nulla o, almeno, anche se essi teoricamente ammettono l'esistenza di altro, ci si affretta a dichiararlo non solo sconosciuto, ma altresì «inconoscibile», cosa che esime dall'occuparsene. Se vi è chi, tuttavia, cerca di formarsi una idea di un «altro mondo», poiché ricorre semplicemente all'imaginazione, se lo rappresenta sul tipo del mondo terrestre, trasponendovi tutte le condizioni d'esistenza a questo proprie, spazio e tempo compresi, e quindi secondo una specie di «corporeità». Altrove abbiamo mostrato come le concezioni spiritiste ci forniscano esempi particolarmente istruttivi di siffatte rappresentazioni crassamente materializzate: ma se questi sono casi-limite, in cui tale caratteristica viene esagerata fino alla caricatura, sarebbe errato credere che lo spiritismo e le sette con questo più o meno apparentate abbiano il monopolio di stravaganze del genere. Del resto, e in genere, l'intervento dell'imaginazione in campi in cui essa non può dar nulla e che normalmente dovrebbero esserle interdetti, è un fatto che mostra assai chiaramente l'incapacità degli Occidentali moderni ad elevarsi di là dal sensibile. Molti non sanno vedere differenza alcuna fra «concepire» e «imaginare» e certi filosofi, come Kant, giungono a dichiarare «inconcepibile» o «impensabile» tutto quel che è insuscettibile di rappresentazione. Così nella gran parte dei casi l'insieme di quel che si chiama «spiritualismo» o «idealismo», non è che una specie di materialismo trasposto. Ciò non vale solo per quel che noi abbiamo designato col termine di «neo-spiritualismo» (teosofismo, antroposofia, «occultismo», neo-misticismo, ecc.), ma anche per lo stesso spiritualismo filosofico, che tuttavia viene concepito come l'opposto del materialismo. A dire il vero, intesi nel senso filosofico, spiritualismo e materialismo non possono intendersi l'uno senza l'altro: sono semplicemente le due metà del dualismo cartesiano, in quanto dalla separazione radicale a questo propria si è passati ad una specie di antagonismo. Da allora in poi ogni filosofia oscilla fra questi due termini senza saperli sorpassare. Ad onta del suo nome, lo spiritualismo non ha nulla in comune con la spiritualità, la sua polemica contro il materialismo non può che lasciare perfettamente indifferenti coloro che si pongono da un punto di

vista superiore e che vedono come questi contrari, in fondo, finiscono quasi con l'equivalere, tanto che la pretesa opposizione, in molti punti, si riduce ad una volgare disputa per delle parole. Quanto, poi, al preteso spiritualismo delle filosofie «diveniriste», «vitaliste» e irrazionaliste, su di esse ci siamo già sufficientemente espressi, a che qui sia necessario tornarvi: si tratta di forme che, quand'anche sia possibile, appartengono ad una civiltà ancor più bassa, agli ultimi gradi di una disgregazione spirituale.

I moderni in genere non sanno concepire una scienza fuor che quella relativa alle cose atte ad esser misurate, contate e pesate, cioè, di nuovo e insomma, fuor che quella delle cose materiali, poiché solo a tali cose può applicarsi il punto di vista quantitativo: e la pretesa di ridurre la qualità alla quantità è assai caratteristica nella scienza moderna. Per tal via si è giunti a credere che non possa esistere una scienza propriamente detta là dove non sia possibile introdurre la misura e che non vi siano altre leggi scientifiche al di fuori di quelle esprimentisi in relazioni quantitative. Il «meccanicismo» di Descartes ha segnato l'inizio di tale tendenza, che poi si è sempre più accentuata malgrado il fallimento della fisica cartesiana; ciò, poiché essa non è legata ad una teoria definita, ma ad una concezione generale del conoscere scientifico. Oggi si vuole applicare la misura perfino al campo psicologico, che tuttavia per la sua stessa natura le sfugge. Si finisce col non capire più che la possibilità di misurare poggia unicamente su di una proprietà inerente alla materia, sulla divisibilità indefinita di questa; a meno che non si pensi che siffatta qualità si estenda a tutto quel che esiste, cosa di nuovo equivalente a tutto materializzare. Noi abbiamo già detto che la materia è il principio della divisione e della pura molteplicità. Il predominio attribuito al punto di vista della quantità che, come si è mostrato precedentemente, vien riaffermato perfino nel dominio sociale, è dunque un materialismo nel senso poco fa indicato, benché non sia necessariamente connesso al materialismo filosofico, che da esso è stato preceduto nello sviluppo delle tendenze dello spirito moderno. Non insisteremo su tutta l'illegittimità del voler ricondurre la qualità alla quantità, né sull'insufficienza di ogni tentativo di spiegazione che si riconnetta più o meno al tipo «meccanicistico». Non è questo ciò che noi ci proponiamo e, nel riguardo, noteremo soltanto che perfino nell'ordine sensibile una scienza del genere va a corrispondere ben poco alla realtà e che la parte più considerevole di questa le sfuggirà sempre e necessariamente.

A proposito di «realtà», ci vediamo condotti a indicare un altro fatto, che corre il rischio di passare inosservato per molti, ma che è tuttavia degno di

esser rilevato come segno dello stato d'animo di cui parliamo: è che il termine «realtà», nell'uso corrente, vien riservato esclusivamente alla sola realtà sensibile. Poiché il linguaggio è l'espressione della mentalità di un'epoca e di un popolo, si deve concludere che per tutti coloro che parlano in tal guisa quel che non cade sotto i sensi è «irreale», cioè illusorio, o addirittura inesistente. Può darsi che le persone in discorso non se ne rendano esattamente conto, ma non per questo una tale convinzione negativa cessa di esser presente nel loro profondo e, se esse affermano il contrario, si può esser certi che cotesta affermazione, anche se non se ne accorgono, corrisponde in esse a qualcosa di assai esteriore quand'anche non si riduca a semplici parole. Chi fosse tentato a credere che noi esageriamo, basterà, per esempio, che veda a che si riducono le pretese convinzioni religiose di tanti: a poche nozioni imparate a memoria, in modo affatto scolastico e meccanico, nozioni che essi non hanno per nulla assimilato, sulle quali anzi essi non hanno mai pensato di riflettere come che sia, che essi tengono in mente e ripetono in date occasioni inquantoché fanno parte di un certo formalismo, di una attitudine convenzionale, cui in fondo si riduce tutto quel che essi possono comprendere sotto il nome di religione. Noi abbiamo già parlato di questa «minimizzazione» della religione, della quale il «verbalismo» in quistione rappresenta uno degli ultimi stadi. Essa spiega il fatto che, in tema di materialismo pratico, dei sedicenti «credenti» non la cedano per nulla ai «miscredenti». Torneremo su ciò; ma prima bisogna completare le nostre considerazioni circa il carattere materialista della scienza moderna, essendo, questo, un problema da considerare sotto vari aspetti.

Ricorderemo quindi quanto abbiamo già accennato, dicendo che le scienze moderne non hanno un carattere di conoscenza disinteressata e che perfino per coloro che credono nel loro valore speculativo un tale valore è solo una maschera nascondente preoccupazioni affatto pratiche, usata per permetter loro di conservare l'apparenza di una falsa intellettualità. Lo stesso Descartes, costituendo la sua fisica, pensava soprattutto a trarne una meccanica, una medicina e una morale: e col diffondersi dell'empirismo anglosassone si giunse a ben altro ancora. Del resto, quel che agli occhi del gran pubblico costituisce il prestigio della scienza sono più o meno i soli risultati pratici che essa permette di realizzare, giacché anche in tal campo si tratta di cose che possono esser viste e toccate. Noi dicevamo che il «pragmatismo» rappresenta la conclusione dell'intera filosofia moderna e la sua ultima degradazione. Ma fuor dalla filosofia esiste anche, e da assai

maggior tempo, un «pragmatismo» diffuso e a-sistematico, il quale sta al primo come il materialismo pratico sta al materialismo teorico e che si confonde con quel che l'uomo comune chiama «buon senso». Questo utilitarismo quasi istintivo è d'altronde inseparabile dalla tendenza materialista: il «buon senso» consiste nel non oltrepassare l'orizzonte terrestre, come pure nel non occuparsi di tutto quel che non ha un interesse pratico immediato. Soprattutto per esso soltanto il mondo sensibile è «reale» e non vi è conoscenza che non venga dai sensi; e per esso questa conoscenza ridotta ha inoltre valore nella sola misura in cui permette di soddisfare certi bisogni materiali e talvolta un certo sentimentalismo, giacché - diciamolo nettamente anche a costo di urtare il «moralismo» contemporaneo - il sentimento, in realtà, è quanto mai vicino alla materia. In tutto ciò, nessun posto per l'intelletto, a meno che esso non consenta ad asservirsi alla realizzazione di fini pratici, a non esser più che un semplice strumento subordinato alle esigenze della parte inferiore e corporale dell'individuo umano, cioè dei singoli e delle collettività, o, secondo una singolare espressione del Bergson, «uno strumento per fare strumenti». In ogni sua forma, il «pragmatismo» è l'indifferenza totale di fronte alla verità.

Così stando le cose, l'industria non è più soltanto una applicazione da cui la scienza, in sé, possa restare affatto indipendente; essa ne diviene la ragion d'essere e la giustificazione, per cui, ancora una volta, i rapporti normali risultano invertiti. Il campo in cui il mondo moderno ha impegnato tutte le sue forze, perfino quando ha preteso di fare a modo suo della scienza, in realtà non è altro che lo sviluppo dell'industria e del «macchinismo». Volendo dominare per tal via la materia e piegarla ai loro fini, gli uomini, come abbiamo già detto, sono riusciti solo a farsene gli schiavi: non solo essi hanno limitato le loro ambizioni intellettuali, quand'anche qui fosse lecito usare questa parola, a un inventare e un costruire macchine, ma han finito col divenire essi stessi delle macchine. Infatti la «specializzazione» così vantata da certi sociologi sotto il nome di «divisione del lavoro» si impone non solo agli scienziati, ma altresì ai tecnici e agli stessi operai, onde, per questi ultimi, ogni lavoro intelligente si è reso impossibile. Ben diversi dagli artigiani di un tempo, essi non son più che i servitori delle macchine e, per dir così, fanno tutt'uno con esse. Debbono ripetere ininterrottamente, in modo affatto meccanico, certi determinati movimenti, sempre gli stessi, ad evitare la minima perdita di tempo. Ciò è almeno quel che vien desiderato da certi metodi americani, considerati come l'ultima parola del «progresso», e

entusiasticamente adottati dalla Russia bolscevica. Si tratta infatti di produrre il più possibile. Ci si cura poco della qualità, è solo la quantità che importa. Ancora una volta, giungiamo alla stessa constatazione: la civiltà moderna è veramente una civiltà quantitativa, il che è solo un modo diverso di dire che essa è una civiltà materiale.

Volendo convincersi ulteriormente di questa verità, basta rilevare la parte immensa che nell'esistenza sia dei popoli che dei singoli hanno oggi gli elementi d'ordine economico: industria, commercio, finanza, sembra che solo ciò conti, il che conferma il fatto già rilevato, ossia che la sola differenza sociale sopravvissuta è quella che si basa sulla ricchezza materiale. In molti casi sembra che la potenza della finanza domini ogni politica, che la concorrenza commerciale eserciti una influenza preponderante sulle relazioni fra i popoli. Può darsi che ciò sia talvolta un'apparenza e che queste forze siano meno le vere cause che non semplici mezzi d'azione: ma la scelta di tali mezzi indica a meraviglia il carattere dell'epoca a cui essi convengono. Del resto, molti nostri contemporanei sono persuasi che le condizioni economiche sono più o meno i soli fattori degli avvenimenti storici, supponendo perfino che le cose siano andate sempre così: si è giunti ad inventare una teoria che vuol spiegar tutto sulla base di siffatta premessa, teoria che ha ricevuto il nome significativo di «materialismo storico». E qui si ha l'effetto di una delle suggestioni cui alludevamo poco fa, suggestioni la cui azione è resa ancor più efficace dal fatto del loro corrispondere alle tendenze della mentalità generale; per via di tale suggestione i mezzi economici finiscono davvero col determinar quasi tutto quanto accade nel dominio sociale. Certo, la massa, in un modo o nell'altro, è stata sempre condotta ove altri ha voluto, e si potrebbe ben dire che la sua funzione storica consiste soprattutto nel lasciarsi condurre, essa non rappresentando che un elemento passivo, una «materia» nel senso aristotelico. Ma oggi per trasportare la massa basta disporre di mezzi puramente materiali, ora nel senso corrente della parola; il che mostra chiaramente il grado di abbassamento dell'epoca nostra. In pari tempo, si fa credere a questa massa che essa non è «agita», che essa si muove spontaneamente e si governa da sé, e il fatto che essa ci creda permette di intravvedere fino a che punto può giungere la sua mancanza di intelligenza e da quale losco clima traggono la loro vita contingente le varie forme di democrazia, di socialismo demagogico e, in genere, di collettivismo.

Avendo parlato di fattori economici, approfitteremo dell'occasione per segnalare una illusione assai diffusa in questo campo, che consiste nel

supporre che relazioni stabilite in sede di scambi commerciali possano servire per un ravvicinamento e una intesa fra i popoli, mentre in realtà esse producono proprio l'effetto opposto. La materia - come si è ripetuto a sazietà - è essenzialmente molteplicità e divisione, quindi fonte di lotte e conflitti. Che si tratti dunque di popoli ovvero di individui, il campo economico è, e non può non essere, quello di una rivalità di interessi. In particolare, l'Occidente non deve contare sull'industria, e tanto meno sulla scienza moderna da cui essa è inseparabile, se vuol trovare una base d'intesa con l'Oriente. Ogni Orientale fedele alla sua civiltà tradizionale può anche accettare questa industria, ma come una necessità fastidiosa e in fondo passeggera, poiché null'altro essa saprebbe significare agli Orientali: un'arma che permetta loro di resistere all'invasione occidentale e di salvaguardare la propria esistenza. Bisogna mettere ben in rilievo questo punto, separandolo da ciò che può solo riferirsi a quel che l'Oriente ha di già degenerescente e di alterato dalla adozione di ideologie occidentali: gli Orientali che si rassegnano ad entrare in una competizione economica con l'Occidente malgrado la ripugnanza che essi provano per un simile genere di attività, lo fanno con un'unica intenzione, quella di sbarazzarsi da una dominazione straniera che si basa solo sulla forza bruta, sulla potenza materiale conferita proprio dall'industria. La violenza chiama la violenza e se a tanto si giungerà, bisogna riconoscere che non son certo gli Orientali quelli che han cercato una lotta su tale piano.

Del resto, a parte la quistione dei rapporti fra Oriente e Occidente, è banale constatare che una delle più importanti conseguenze dello sviluppo industriale è il perfezionamento sempre crescente degli strumenti di guerra e l'aumento, in proporzioni formidabili, del loro potere distruttivo. Già questo dovrebbe bastare per annullare definitivamente i sogni «pacifisti» di certi ammiratori del «progresso» moderno: ma i sognatori e gli «idealisti» sono incorreggibili e la loro ingenuità sembra non conoscer limiti. L'«umanitarismo», che in certi ambienti è ancora così alla moda, non merita certo di esser preso sul serio; ma è strano che si parli tanto della fine delle guerre in un'epoca in cui esse hanno avuto un'azione devastatrice senza precedenti, non solo per via del moltiplicarsi dei mezzi di distruzione, ma anche perché, invece di svolgersi fra eserciti relativamente poco numerosi e composti unicamente di soldati di mestiere, cioè di guerrieri più che di soldati, esse lanciano gli uni contro gli altri tutti gli individui senza distinzione, compresi quelli meno qualificati per una simile funzione. Quel

che, come tentativo di rettificare una tale deviazione, era stato tentato da nuove correnti «contro-rivoluzionarie» e antidemocratiche, qui non entra in considerazione, perché, come noi abbiamo premesso, tali correnti non riguardano l'oggetto del presente studio.

Aggiungiamo ancora che queste guerre generalizzate sono state rese possibili solo dallo sviluppo democratico di un altro fenomeno specificamente moderno, che è il costituirsi delle «nazionalità», conseguenza, da un lato, della distruzione del regime feudale, e dall'altro della frattura che simultaneamente avvenne nell'unità superiore della «Cristianità» medioevale. Senza entrare in considerazioni che ci condurrebbero troppo lontano, notiamo anche, come circostanza aggravante, il disconoscimento di una autorità spirituale che per la sua stessa natura - per trovarsi cioè di là da ogni conflitto d'ordine politico - sarebbe essa sola in grado di esercitare normalmente un'azione efficace di arbitrato. La negazione dell'autorità spirituale è, di nuovo, un materialismo pratico; e anche coloro che in via di principio dicono di riconoscere una tale autorità, di fatto le negano ogni reale influenza, e ogni potere d'intervento nel dominio sociale, proprio così come essi stabiliscono un compartimento stagno fra la religione e le occupazioni ordinarie della loro esistenza. Che si tratti della vita pubblica oppure di quella privata, in entrambi i casi si conferma sempre lo stesso stato d'animo.

Anche ammettendo che lo sviluppo materiale da un punto di vista molto relativo offra dei vantaggi, quando si considerano conseguenze, come quelle ora rilevate, ci si può domandare se siffatti vantaggi non siano sorpassati di molto dagli inconvenienti. Noi non parliamo nemmeno di tutto quel che è stato sacrificato in nome di un tale sviluppo unilaterale e che valeva senza confronto assai di più; non parliamo delle conoscenze superiori dimenticate, dell'intellettualità distrutta, della spiritualità scomparsa: noi prendiamo semplicemente la civiltà moderna in sé stessa e diciamo che, pesando i vantaggi e gli inconvenienti inerenti a quanto essa ha creato, il bilancio rischierebbe assai di esser negativo. Le invenzioni che attualmente vanno moltiplicandosi con una rapidità incessantemente crescente, sono ancor più pericolose per il fatto che esse mettono in azione forze, la vera natura delle quali è interamente sconosciuta a quelli stessi che le utilizzano; e tale ignoranza è la migliore prova della nullità della scienza moderna per quanto riguarda il suo valore esplicativo, cioè in quanto conoscenza, sia pure conoscenza ristretta al solo campo fisico. In pari tempo, il fatto che le applicazioni pratiche non risultano affatto ostacolate da tale circostanza, cioè

da tale ignoranza, mostra che questa scienza è effettivamente orientata verso uno scopo interessato, verso l'industria, la quale è il solo fine reale di tutte le sue ricerche. E siccome il pericolo delle invenzioni, anche di quelle non destinate ad avere direttamente effetti funesti per l'umanità, ma che ciò nondimeno causano tante catastrofi, senza parlare dei turbamenti insospettati da esse provocati nell'ambiente terrestre - siccome, dicevamo, un simile pericolo continuerà indubbiamente ad aumentare in proporzioni difficilmente determinabili, come si è già accennato, è lecito pensare senza troppa inverosimiglianza, che forse il mondo moderno finirà col distruggersi da sé stesso, se non sarà capace di arrestarsi lungo questa china finché si sia ancora in tempo.

Ma per quel che riguarda le invenzioni moderne non basta fare le riserve relative al loro lato pericoloso, ma bisogna andar più oltre: i pretesi «benefici» di quel che si e convenuto chiamare il «progresso» e che effettivamente così si potrebbe denominare una volta specificato che si tratta solo di un progresso materiale, questi «benefici» tanto vantati non son forse in gran parte illusori?

Gli uomini del tempo nostro pretendono di accrescere per tal via il loro «benessere»; da parte nostra, noi pensiamo che il fine che essi così si propongono, quand'anche potesse venire effettivamente raggiunto, non merita che vi si consacrino tanti sforzi; ma d'altra parte ci sembra assai problematico che esso possa venir realizzato. Anzitutto bisognerebbe tener conto del fatto che non tutti gli uomini hanno gli stessi gusti e gli stessi bisogni e che, malgrado tutto, ve ne sono ancora di quelli, che vorrebbero sottrarsi all'agitazione moderna, alla pazzia della velocità, e più non lo possono. Si oserà sostenere che, nei loro riguardi, imporre quanto vi è di più contrario alla loro natura sia un «beneficio»? Si dirà che siffatti uomini oggi sono pochi, e così ci si riterrà autorizzati a considerarli come una quantità trascurabile: qui, come nel campo politico, la maggioranza si presume il diritto di schiacciare le minoranze, le quali, ai suoi occhi, hanno evidentemente torto di esistere, questa esistenza contrastando con la mania «egualitaria» dell'uniformità. Ma considerando l'insieme dell'umanità invece di limitarsi al mondo occidentale, il problema cambia aspetto: la maggioranza ora accennata non finisce con l'apparire una minoranza? Quindi non è più lo stesso argomento che in questo caso si fa valere, ma, con una singolare contradizione, è in nome della propria «superiorità» che questi «egualitari» vogliono imporre la loro civiltà al resto del mondo e turbare la vita di genti

che ad essi nulla chiedono. E siffatta «superiorità» esistendo, in casi come quello dell'Oriente tradizionale, dal solo punto di vista materiale, è del tutto naturale che essa si imponga attraverso i mezzi più brutali. Non ci si illuda: anche se il gran pubblico ammette in buona fede questi pretesti di «civilizzazione», vi sono persone per le quali ciò è una semplice ipocrisia «moralista», una maschera dello spirito di conquista e di interessi economici. Epoca ben singolare, questa, in cui tanti si lasciano persuadere che la felicità di un popolo si fa asservendolo, togliendogli quel che ha di più prezioso, cioè la propria civiltà, obbligandolo ad adattarsi a costumi e istituzioni fatti per un'altra razza e costringendolo ai lavori più penosi per fargli acquistare cose che per lui sono completamente inutili! È così: l'Occidente moderno non può tollerare che degli uomini preferiscano lavorare meno e contentarsi di poco per vivere. Siccome solo la quantità conta, e siccome quel che non cade sotto i sensi e considerato come inesistente, si ritiene che colui che non si agita e che non produce materialmente può essere soltanto un «poltrone»: senza parlare nemmeno degli apprezzamenti che nel riguardo vengon fatti sui popoli orientali, soprattutto da razze che, come quelle anglosassoni, sono le più materiali e degenerescenti in fatto di vera civiltà spirituale, vi è solo da vedere in che conto son tenuti gli stessi Ordini contemplativi occidentali, perfino in ambienti che si dicono religiosi. In un tale mondo, per l'intelligenza non vi è alcun posto, e così nemmeno per tutto quel che è veramente interiore, perché queste non son cose che si vedono e si toccano, che si possono pesare e misurare. Posto vi è solo per l'azione esterna in ogni sua forma, comprese quelle più prive di senso. Così non bisogna stupirsi del fatto che la mania anglosassone dello «sport» guadagni ogni giorno terreno: l'ideale di un tale mondo è l'«animale umano» che ha sviluppato al massimo la sua forza muscolare; i suoi eroi sono gli atleti, anche quando essi si riducono a dei bruti. Sono essi a suscitare l'entusiasmo popolare, è delle loro imprese che le folle si appassionano. Un mondo in cui si vedono simili cose, affatto eccedenti ogni giusta e normale esigenza di salute, disciplina e sviluppo corporeo, è invero caduto assai in basso e sembra vicino alla sua fine.

Poniamoci tuttavia un momento dal punto di vista di coloro che ripongono il loro ideale nel «benessere» materiale e che, per tal via, si compiacciono di tutti i miglioramenti che il «progresso» moderno ha apportato all'esistenza. Sono essi ben sicuri di non essere degli illusi? Forse che gli uomini sono felici oggi più di prima per il fatto di disporre di mezzi di

comunicazione più rapidi o di altre cose del genere, e per avere una vita più agitata e complicata? Proprio il contrario ci sembra vero: lo squilibrio non può esser la base di una vera felicità. D'altronde, più un uomo ha bisogni, più rischia di mancare di qualche cosa e quindi di essere infelice. La civiltà moderna mira a moltiplicare i bisogni artificiali e, come dicevamo poco fa, essa creerà molto più bisogni di quanto possa soddisfarne, perché, una volta presa questa via, è difficile arrestarvisi, e nemmeno vi è una ragione per arrestarsi ad un dato punto. Gli uomini non potevano soffrire per non avere cose alle quali essi mai avevano pensato; essi invece soffrono di necessità se queste cose vengono a mancare dopo che essi le hanno conosciute, dato che si sono abituati a considerarle come necessarie e che esse son divenute loro veramente necessarie. Onde cercano con ogni mezzo di ottenere quel che può procurar loro tutte le soddisfazioni materiali, le sole che essi siano capaci di apprezzare. Si tratta soltanto di «guadagnar danaro», essendo il danaro quel che permette di ottenere tali cose, e più se ne ha, più se ne desidera, perché si scoprono ininterrottamente bisogni nuovi; e questa passione diviene l'unico scopo della vita. Donde la concorrenza feroce, che certi «evoluzionisti» hanno innalzata alla dignità di legge scientifica col nome di «lotta per la vita» e la cui conseguenza logica è che i più forti, nel senso più ristrettamente materiale del termine, sono i soli ad aver diritto all'esistenza. Donde anche l'invidia e perfino l'odio di cui sono l'oggetto coloro che posseggono la ricchezza da parte di coloro che ne sono sprovvisti. Come è possibile che uomini, ai quali sono state predicate le teorie «egualitarie», non si rivoltino constatando d'intorno l'ineguaglianza nella forma per essi più sensibile, perché dell'ordine più grossolano? Se la civiltà moderna un giorno dovesse crollare sotto la spinta degli appetiti disordinati che essa ha inoculati nella massa, bisognerebbe esser ciechi per non vedere, in ciò, il giusto castigo del suo vizio d'origine o, per esprimersi senza fraseologie morali, il «rimbalzo» della sua stessa azione proprio nel dominio in cui essa si è esercitata. È detto nel Vangelo: «Chi di spada ferisce, di spada perisce»; chi ha scatenato le forze brute della materia perirà schiacciato da queste stesse forze, di cui ha cessato di essere davvero il signore dal momento in cui le ha messe imprudentemente in moto e di cui egli non può nemmeno presumere di frenare indefinitamente la marcia fatale. Forze della natura o forze delle masse umane, o le une e le altre insieme, poco importa; son sempre le leggi della materia che qui agiscono e esse travolgono inesorabilmente chi ha creduto di dominarle senza essersi elevato di là dalla materia. L'Evangelo

dice in più: «Ogni casa divisa in sé stessa crollerà». Questo detto si applica a perfezione al mondo moderno, con la sua civilizzazione materiale che, per la sua stessa natura, non può che suscitar dovunque lotte e divisioni. La conclusione è fin troppo facile a trarsi e non occorre passare ad altre considerazioni per predire, senza tema di errore, che questo mondo va incontro ad una fine tragica, a meno che un cambiamento radicale, sviluppantesi fino ad una vera e propria revulsione, non si produca a breve scadenza.

Sappiamo benissimo che alcuni ci rimprovereranno di aver parlato del materialismo della civiltà moderna trascurando certi elementi che sembrano costituire almeno una attenuazione di questo materialismo. Ma se non ve ne fossero è probabilissimo che questa civiltà sarebbe già miserevolmente perita. Noi dunque non contestiamo l'esistenza di elementi del genere; solo che non bisogna farsi illusioni. Da una parte, noi non dobbiamo riferirci a tutto quel che, nel campo filosofico, si presenta, mettiamo, sotto l'etichetta dello «spiritualismo» e dell'«idealismo», e tanto meno a tutto quanto nelle tendenze contemporanee è solo «moralismo» e «sentimentalismo». Al riguardo, ci siamo già spiegati a sufficienza, per cui ricorderemo soltanto che siffatti punti di vista sono «profani» quanto quelli del materialismo teorico o pratico, dal quale essi non divergono che apparentemente. D'altra parte, se esistono ancora resti di vera spiritualità, essi non son riusciti a conservarsi fino ad oggi che malgrado e contro lo spirito moderno. Per tutto quel che è specificamente occidentale, tali resti di spiritualità si possono trovare solo nel campo religioso; ma noi abbiamo già visto fino a che punto oggi la religione si è indebolita, come i suoi stessi fedeli se ne facciano una concezione ristretta e mediocre e fino a che punto da essa è stata eliminata l'intellettualità, la quale fa tutt'uno con la vera spiritualità. In tali condizioni, se certe possibilità sussistono ancora, non sussistono che allo stato latente e, attualmente, la loro funzione reale si riduce a ben poco. Non per questo si deve meno ammirare la vitalità di una tradizione religiosa che perfino in questo suo esser passata ad una specie di virtualità persiste ad onta di tutti gli sforzi intrapresi da tanti secoli per soffocarla e annientarla. Se si fosse capaci di riflettere, in una tale resistenza si dovrebbe vedere qualcosa che implica una potenza «non-umana». Ma, diciamolo ancora una volta, questa tradizione non appartiene al mondo moderno, essa non è uno dei suoi elementi costitutivi, essa è anzi il contrario delle tendenze e delle aspirazioni della modernità. Bisogna dichiararlo francamente, senza cercar vane conciliazioni:

fra lo spirito religioso nel senso vero della parola e lo spirito moderno può solo esservi antagonismo. Ogni compromesso riuscirà solo ad indebolire il primo e tornerà di vantaggio al secondo, la cui ostilità non per questo risulterà disarmata, poiché esso può solo tendere a distruggere completamente tutto quel che, nell'umano, riflette una realtà superiore all'umano.

Si dice che l'Occidente moderno è cristiano, ma è un errore: lo spirito moderno è anticristiano, perché esso è essenzialmente antireligioso; ed è antireligioso, perché, più in generale, esso è antitradizionale. Ciò costituisce il suo carattere proprio, ciò lo fa essere quel che è. Certo, alcunché del Cristianesimo penetra fin nella civiltà anticristiana della nostra epoca; i rappresentanti più «spinti» della quale - come essi dicono nel loro gergo - non hanno potuto fare a meno di esimersi dal subire, e dal continuare a subire, involontariamente e forse incoscientemente, una certa influenza cristiana, almeno indiretta. Ciò, perché una rottura col passato, per radicale che sia, non può esser mai assoluta e tale da sopprimere ogni continuità. Noi andiamo perfino più oltre e diremo che tutto quel che può esservi di valido nel mondo moderno è venuto ad esso dal Cristianesimo, o almeno attraverso il Cristianesimo, il quale ha raccolto l'eredità delle tradizioni precedenti, l'ha conservata in modo vivente nella misura in cui le condizioni dell'Occidente glielo hanno permesso, e di tali tradizioni contiene sempre in sé le possibilità latenti.

Ma perfino fra quanti si dicono cristiani, vi è oggi chi ha ancora la coscienza effettiva di tali possibilità? Dove sono, nello stesso Cattolicesimo, le persone che conoscono il senso profondo della dottrina da esse professata esteriormente, le persone che non si limitano a «credere» in modo più o meno superficiale, e più col sentimento che non con l'intelligenza, ma che «conoscono» realmente la verità della tradizione religiosa che esse considerano di loro pertinenza? Noi vorremmo aver la prova che, malgrado tutto, di tali persone qualcuna ne esista, perché ciò significherebbe per l'Occidente la più grande e forse la sola speranza di salvezza; ma noi dobbiamo confessare che, finora, noi non ne abbiamo potuto incontrare. Si deve supporre che esse, come certi sapienti orientali, si tengono nascoste in qualche ritiro quasi inaccessibile, ovvero bisogna abbandonare anche quest'ultima speranza?

L'Occidente è stato cristiano nel Medioevo, ma non lo è più. Può divenirlo di nuovo? Nessuno lo spera più di noi, come nessuno più di noi potrà augurarsi che ciò accada assai prima di quel che non faccia pensare

quanto vediamo d’intorno. Ma non ci si illuda: un tale momento sarà anche quello in cui il mondo moderno come tale avrà cessato d’esistere.

8. L'INVASIONE OCCIDENTALE

Noi abbiamo detto che il disordine moderno ha preso nascita in Occidente e, fino a ieri, esso vi è rimasto strettamente localizzato. Ma oggi sta producendosi un fatto la cui gravità non deve essere dissimulata: questo disordine si estende dappertutto e sembra penetrare nello stesso Oriente. Certo, l'invasione occidentale non è una cosa recentissima: ma finora essa fu tale che i suoi effetti erano ristretti al campo politico e economico. Malgrado tutti gli sforzi di una propaganda rivestente forme multiple, lo spirito orientale era restato impenetrabile a tutte le deviazioni; le antiche civiltà tradizionali sussistevano intatte. Oggi vi sono invece degli Orientali che si sono più o meno interamente «occidentalizzati», che hanno abbandonato la loro tradizione per sposare tutte le aberrazioni dello spirito moderno, e questi elementi fuorviati a cura di università europee e americane, nei loro paesi si trasformano in altrettante cause di perturbamento e di agitazione. Per conto nostro, crediamo che non sia ancora giunto il momento di esagerare l'importanza di questi elementi. In Occidente si crede volentieri che siffatte individualità rumorose, ma poco numerose, rappresentino l'Oriente attuale, mentre la loro azione in realtà non è ancora né molto estesa, né molto profonda. Qui ci si illude anche perché non si conoscono i veri Orientali, i quali del resto non cercano per nulla di farsi conoscere: sì che i «modernisti», se è possibile chiamarli così, sono i soli ad apparire esternamente, a parlare, a scrivere, ad agitarsi in ogni modo. Ciò non toglie che il movimento antitradizionale sembra guadagnare terreno e bisogna considerare tutte le eventualità, anche le più sfavorevoli. Lo spirito tradizionale si sta già ripiegando su se stesso, i centri in cui esso si conserva integralmente divengono sempre più chiusi e inaccessibili; e questo generalizzarsi del disordine corrisponde proprio a quanto deve accadere nella fase finale del *kali-yuga*.

Dichiariamolo nettamente: lo spirito moderno essendo cosa affatto occidentale, coloro che ne sono affetti, quand'anche siano Orientali di

nascita, debbono esser considerati, quanto a mentalità, come degli Occidentali, poiché ad essi ogni idea orientale è del tutto estranea e la loro ignoranza delle dottrine tradizionali è la sola scusa della loro ostilità. Assai singolare e perfino contraddittorio può sembrare il fatto, che proprio le persone che in Oriente dal punto di vista intellettuale sono divenute degli accoliti dell'«occidentalismo» e che per ciò stesso si sono schierate contro ogni vera intellettualità, sono quelle che dal punto di vista politico si presentano come gli avversari dell'occidentalismo stesso. Ciò, in fondo, non deve stupire. Si tratta di coloro che in Oriente cercano di istituire dei «nazionalismi», ogni «nazionalismo» essendo necessariamente opposto allo spirito tradizionale e non avendo nulla a che fare con l'organizzazione sociale vivente, gerarchica, spirituale, quale il Mondo antico e anche il Medioevo la conobbe. Costoro nel combattere la dominazione straniera lo fanno proprio con gli stessi metodi dell'Occidente, cioè così come i popoli occidentali lottano fra di loro, nel che può darsi che stia la loro ragion d'essere. Infatti se le cose son giunte ad un punto tale che l'uso di tali mezzi si è reso indispensabile, per il loro impiego sono richiesti elementi che abbiano perduto ogni connessione con la tradizione. Può dunque darsi che tali elementi vengano utilizzati transitoriamente e poi vengano eliminati: d'altronde, è logico che le idee pervertitrici diffuse dagli Occidentali finiscano col rimbalzare proprio contro di essi, non potendo quelle produrre che divisione e rovina. Anche per tal via la civiltà moderna potrà avviarsi verso la sua fine: o per causa dei dissensi fra gli Occidentali, dissensi fra nazioni o classi sociali, o, come alcuni pretendono, per un contrattacco degli Orientali «occidentalizzati», o, infine, per un qualche cataclisma provocato dai «progressi della scienza» - *nell'un caso come nell'altro il mondo occidentale non corre pericolo che per colpa sua e solo per via di quello di cui esso è stato causa.*

Il solo problema che si pone è: Attraverso lo spirito moderno l'Oriente subirà soltanto una crisi passeggera e superficiale, ovvero l'Occidente trascinerà nella sua caduta l'intera umanità? Attualmente sarebbe difficile rispondere a ciò sulla base di dati certi: due spiriti opposti esistono ormai in Oriente, e la forza spirituale inerente alla tradizione e disconosciuta dai suoi avversari potrebbe trionfare sulla forza materiale dopo che questa avrà esaurita la sua funzione, facendola allora svanire come la luce scioglie le tenebre. Noi pensiamo anzi che la forza della tradizione prima o poi trionferà, ma può darsi che prima si abbia un periodo di oscuramento completo. Lo spirito tradizionale non può morire, perché nella sua essenza è superiore alla

morte e al mutamento; esso può però ritirarsi interamente dal mondo esterno e allora sarà veramente la «fine di un mondo». Dopo tutto quel che si è detto, il realizzarsi di questa eventualità in un avvenire relativamente poco lontano non ha nulla di inverosimile. Nella confusione che, partendo dall Occidente, invade attualmente l'Oriente, potremmo vedere il «principio della fine», il segno precursore del momento in cui secondo la tradizione indù la dottrina sacra dovrà esser chiusa tutta in una conca, per riapparire intatta all'alba del nuovo mondo.

Ma mettiamo da parte ancora una volta le anticipazioni e esaminiamo solo gli avvenimenti attuali. Che l'Occidente invada tutto, è incontestabile. La sua azione si è manifestata dapprima nel campo materiale, direttamente alla sua portata, come conquista violenta, come commercio e accaparramento delle risorse di tutti i popoli: ma ora le cose si spingono più oltre ancora. Gli Occidentali, sempre animati dal bisogno di proselitismo che in loro è così caratteristico, sono riusciti a inoculare in una certa misura negli altri il loro spirito antitradizionale e materialista. E mentre la prima forma d'invasione in ultima analisi raggiungeva soltanto il corpo, l'altra avvelena l'intelligenza e uccide la spiritualità. Del resto, l'una ha preparato e reso possibile l'altra, di modo che in fondo l'Occidente solo mercé la sua forza bruta è riuscito ad imporsi dappertutto. Né poteva essere altrimenti: solo su tale linea risiedendo la sola reale superiorità della sua civiltà, così inferiore da qualunque altro punto di vista. L'invasione occidentale è l'invasione del materialismo in tutte le sue forme e può esser soltanto questo. Tutti i travestimenti più o meno ipocriti, tutti i pretesti «moralistici», tutte le dichiarazioni «umanitarie», tutte le arti di una propaganda che nel caso opportuno sa farsi insinuante per meglio raggiungere i suoi scopi di distruzione, non possono nulla contro questa verità, che può esser contestata solo dagli ingenui o da coloro che hanno un qualche interesse in siffatta opera invero «satanica» nel senso più rigoroso del termine [«Satan, nella lingua ebraica, vuol dire l'«avversario», ossia colui che capovolge le cose e le assume in un certo qual modo all'inverso; è lo spirito di negazione e di sovvertimento, che si identifica alla tendenza discendente o «inferiorizzante», «infernale» nel senso etimologico: quella stessa seguita dagli esseri nel processo di materializzazione secondo cui si è effettuato tutto lo sviluppo della civiltà moderna].

Cosa straordinaria, un tale momento, in cui l'Occidente invade tutto, è anche quello che certe persone hanno scelto per denunciare, come un pericolo che li riempie di spavento, una pretesa penetrazione delle idee orientali in

Occidente. Che è questa nuova aberrazione? Malgrado il nostro desiderio di tenerci a considerazioni d'ordine generale, qui non possiamo fare a meno di dire almeno qualche parola su una «*Difesa dell'Occidente*» pubblicata non da molto dal signor Henri Massis, libro che costituisce una delle manifestazioni più caratteristiche di un tale stato di animo. Questa pubblicazione è piena di confusioni e perfino di contradizioni, e mostra una volta ancora come la gran parte di coloro che vorrebbero reagire contro il mondo moderno sono incapaci di farlo in modo veramente efficace, essi non sapendo con precisione nemmeno quel che debbono combattere. L'autore talvolta dice di non voler attaccare il vero Oriente; e se egli si fosse effettivamente limitato ad una critica delle fantasie «pseudo-orientali», cioè di quelle certe teorie puramente occidentali che sono state diffuse sotto etichette ingannatrici e che sono uno dei numerosi prodotti dello squilibrio attuale, noi saremmo stati pienamente d'accordo con lui, tanto più che noi stessi abbiamo segnalato, assai prima di lui, il pericolo reale di quest'ordine di cose non meno della loro inconsistenza dal punto di vista intellettuale.

Il male è però che il Massis sente poi il bisogno di attribuire all'Oriente delle concezioni non molto diverse dalle accennate contraffazioni; a tal fine, egli si appoggia a citazioni tratte da qualche orientalista più o meno «ufficiale», nelle quali le dottrine orientali risultano, come al solito, deformate fino alla caricatura. Che cosa direbbe il Massis se qualcuno usasse lo stesso modo di procedere rispetto al Cristianesimo e pretendesse di giudicarlo in base ai lavori degli «ipercritici» universitari? Ora, proprio questo atteggiamento egli assume di fronte alle dottrine dell'India e della Cina, con l'aggravante che gli Occidentali di cui egli invoca la testimonianza non hanno la menoma conoscenza diretta di tali dottrine, mentre quei loro colleghi che s'occupano del Cristianesimo debbono almeno conoscerlo in un qualche modo, anche se la loro ostilità verso tutto quel che è religioso impedisce loro di comprenderlo veramente. D'altronde, in questa occasione dobbiamo dire che talvolta abbiamo faticato non poco per persuadere degli Orientali, che le esposizioni di questo o quell'orientalista derivavano da una incomprensione pura e semplice e non da un partito preso voluto e cosciente, tanto è sensibile, in tali esposizioni, questa stessa ostilità inerente allo spirito antitradizionale, e noi vorremmo domandare al Massis se l'attaccare la tradizione degli altri è il meglio che può fare colui che vorrebbe restaurarla nel suo proprio paese. È una quistione d'opportunità, per lo meno, che qui s'impone, dato che la discussione, dal Massis, è portata tutta sul piano

politico. Per noi, che ci poniamo da un altro punto di vista, da quello dell'intellettualità pura, il solo problema che si pone è un problema di verità; ma un tale punto di vista è indubbiamente troppo elevato e troppo sereno perché dei polemisti possano esserne soddisfatti. Nelle considerazioni di un polemista la preoccupazione per la verità non potrà mai tenere un gran posto [Noi sappiamo che il Massis, pur non ignorando le nostre opere, si è astenuto accuratamente dal fare il minimo accenno ad esse, poiché ciò sarebbe andato a danno della sua tesi: il che indica almeno una mancanza di franchezza. Noi del resto abbiamo solo da rallegrarci di questo silenzio, che ci evita di veder mescolare a polemiche spiacevoli cose che per la loro natura, debbono restare al disopra di ogni discussione. Vi è sempre qualcosa di penoso nello spettacolo dell'incomprensione «profana», benché la verità della «dottrina sacra» sia, in sé stessa, indubbiamente troppo alta per poter venire da essa pregiudicata].

Il signor Massis se la prende contro coloro che egli chiama i «propagandisti orientali», espressione che racchiude in sé una contradizione, poiché lo spirito di propaganda - come abbiamo detto ripetutamente - è cosa affatto occidentale: il che indica già chiaramente l'equivoco. I propagandisti presi di mira dal Massis si possono distinguere in due gruppi.

Il primo è costituito da puri Occidentali: se non fosse segno della ignoranza più deplorevole, sarebbe comico che fra i rappresentanti dello spirito orientale si facciano figurare dei Tedeschi e dei Russi; nel riguardo di questi ultimi l'autore fa osservazioni talvolta giustissime, ma perché mai egli non li dà senz'altro per quel che essi effettivamente sono? A questo primo gruppo noi aggiungiamo i «teosofisti» anglosassoni e tutti gli inventori di altre sette del genere, la cui terminologia orientale non è che una maschera, destinata a imporsi agli ingenui e alle persone male informate, maschera che nasconde idee tanto estranee all'Oriente, quanto care all'Occidente moderno. Questa gente è d'altronde anche più pericolosa dei semplici filosofi, per via delle pretese ad un «esoterismo» che essa non possiede menomamente, ma che viene fraudolentemente simulato per attrarre tutti coloro che cercano qualcosa di più che non «speculazioni profane» e che, in mezzo al caos attuale, non sanno dove rivolgersi: noi ci stupiamo alquanto che il Massis su ciò non dica quasi nulla. Quanto al secondo gruppo, in esso troviamo qualcuno di quegli Orientali occidentalizzati, di cui parlavamo poco fa e che, per una ignoranza altrettanto grande delle vere idee orientali, sono gli ultimi che potrebbero diffonderle in Occidente, anche supponendo che questa sia la

loro intenzione. Ma, di fatto, il vero scopo che costoro si propongono è proprio l'opposto, essi mirano a distruggere nello stesso Oriente tali idee, presentando in pari tempo agli Occidentali un Oriente modernizzato, intonato alle teorie che sono state loro insegnate in Europa o in America. Veri agenti della più nefasta fra tutte le propagande occidentali, di quella che attacca direttamente l'intelligenza, è per l'Oriente che essi sono un pericolo, non per l'Occidente, del quale costoro non sono che il riflesso. Per quel che riguarda gli Orientali veri, il Massis non ne nomina nemmeno uno, e ciò, del resto, gli sarebbe stato assai difficile, giacché egli non ne conosce certamente nemmeno uno. L'impossibilità, in cui egli si trova, di citare il nome di un solo Orientale che non sia occidentalizzato, avrebbe dovuto farlo riflettere e fargli comprendere che i suoi presunti «propagandisti orientali» non sono mai esistiti.

D'altronde, benché ciò ci costringa a parlare di noi stessi, il che rientra assai poco nelle nostre abitudini, noi dobbiamo dichiarare formalmente questo: non sappiamo di persona che in Occidente abbia esposto delle idee orientali autentiche, se eccettuiamo noi stessi: e noi abbiamo fatto una esposizione del genere come avrebbe potuto farla un qualsiasi Orientale che vi fosse stato portato dalle circostanze, cioè senza la minima intenzione di «propaganda» o di «volgarizzazione», e solo per quanti siano capaci di comprendere le dottrine quali sono, senza denaturarle col pretesto di metterle alla portata di chiunque. Aggiungeremo che, malgrado la decadenza della intellettualità occidentale, coloro che capiscono, pur rimanendo una piccola minoranza, sono forse meno rari di quel che avremmo supposto. E l'opera nostra non è certo di quelle che il signor Massis si imagina - staremmo per dire - ai fini delle sue tesi, dato che il carattere politico del suo libro è fin troppo visibile. Per essere benevoli il più possibile, diremo che il Massis suppone dappertutto azioni antioccidentali solo perché la sua mente è turbata dall'angoscia in lui suscitata dal presentimento di un crollo più o meno prossimo della civiltà moderna. Deploriamo solo che egli non abbia saputo riconoscere più chiaramente il luogo delle cause vere di questo possibile crollo, benché gli accada talvolta di dimostrare una giusta severità di fronte a certi aspetti del mondo moderno. Proprio questo fa sì che le sue tesi siano continuamente oscillanti: da un lato, egli non sa esattamente quali siano i suoi avversari, dall'altro il suo «tradizionalismo» non lo illumina per nulla circa l'essenza stessa della tradizione, che egli confonde visibilmente con una specie di «conservatorismo» politico-religioso nel dominio più esteriore.

Dicevamo che la mente del Massis è turbata dalla paura. Di ciò, la prova migliore è forse l'attitudine straordinaria e perfino inconcepibile da lui supposta nei «propagandisti orientali»: costoro sarebbero animati da un odio feroce per l'Occidente, ed è per rovinarlo che essi si sforzerebbero di comunicargli le loro dottrine, cioè di fargli il dono di quel che essi stessi hanno di più prezioso e che in un certo modo costituisce la sostanza del loro spirito! Dinanzi a tutto quel che di contradittorio vi è in una simile ipotesi, non si può fare a meno di provare un vero stupore: la tesi faticosamente costruita si sfascia in un attimo, e l'Autore sembra non essersene nemmeno accorto, poiché noi non possiamo supporre che egli si sia reso conto di una simile inverosimiglianza e abbia solo contato sul poco discernimento dei suoi lettori. Non occorre riflettere né molto né profondamente per accorgersi che, se vi fossero Orientali che odiano davvero l'Occidente, la prima cosa che essi dovrebbero fare è riservare gelosamente per essi le loro dottrine e cercare con ogni mezzo di impedirne l'accesso agli Occidentali. Se questo è un rimprovero che talvolta è stato rivolto agli Orientali con maggiore apparenza di ragione, la verità tuttavia è alquanto diversa: gli autentici rappresentanti delle dottrine tradizionali non nutrono odio per nessuno e il loro riserbo ha un solo motivo: è che essi ritengono perfettamente inutile esporre certe verità a coloro che sono incapaci di comprenderle, ma essi non hanno mai rifiutato di parteciparle a chiunque possegga le «qualificazioni» richieste, quale si sia la sua origine: è forse colpa loro se fra questi ultimi si trovano ben pochi Occidentali? D'altra parte, se la massa orientale finisce con l'essere davvero ostile agli Occidentali dopo averli, per un lungo periodo, considerati con indifferenza, chi ne è responsabile? Forse quella *élite* che, presa tutta dalla contemplazione intellettuale, si tiene risolutamente fuori da ogni agitazione esterna, o non sono proprio piuttosto gli Occidentali che han compiuto tutto quel che occorreva per rendere odiosa e intollerabile la loro presenza? Basta che il problema sia posto come deve esserlo a che chiunque possa senz'altro risolverlo; ammettendo che gli Orientali, i quali fino ad oggi han dimostrato una pazienza a tutta prova, vogliano essere alla fine padroni in casa loro, chi potrebbe pensare sinceramente a biasimarli? È vero che quando certe passioni si mescolano alla cosa, identici rivolgimenti, secondo le circostanze, vengono apprezzati in modo diversissimo e perfino opposto. Così quando la resistenza di fronte ad una invasione straniera riguarda un popolo occidentale, essa si chiama «patriottismo» ed è degna di tutti gli elogi; quando essa riguarda un popolo orientale perfino di millenarie tradizioni, essa si chiama «fanatismo» e

«xenofobia» e non merita più che odio e disprezzo. D'altronde, non è in nome del «Diritto», della «Libertà», della «Giustizia» e della «Civiltà» che gli Europei han preteso di imporre dappertutto la loro dominazione e di interdire ad ognuno di vivere e pensare in modo diverso dal loro? Si converrà che il «moralismo» è davvero una cosa mirabile, a meno che non si preferisca concludere semplicemente con noi che, salvo rare eccezioni, tanto più degne di lode per quanto più esse sono rare, in Occidente vi sono solo due specie di persone, ben poco interessanti le une quanto le altre: gli ingenui che si lasciano ubriacare dalle parole grosse e che credono nella loro «missione civilizzatrice», incoscienti come sono della barbarie materialista in cui sono immersi; e gli abili, che sfruttano questo stato d'animo per il soddisfacimento dei loro istinti di violenza e di cupidigia. In ogni caso, certo è che gli Orientali veri non minacciano nessuno e per il momento hanno fin troppo da fare per difendersi contro l'oppressione europea e il disgregamento interno a che pensino di invadere l'Occidente nell'uno o nell'altro modo.

Questa precisazione era necessaria, poiché certe cose vanno dette. Ma noi ci guarderemo dall'insistervi, la tesi dei difensori dell'Occidente» essendo invero fin troppo fragile e inconsistente. Del resto, se noi citando il signor Henri Massis ci siamo allontanati per un momento dal riserbo che ci è abituale di fronte alle individualità, ciò è per il fatto che egli, nel riguardo, è l'esponente di una certa parte della mentalità contemporanea, della quale noi dobbiamo anche tener conto nel presente studio sullo stato del mondo moderno. Questo «tradizionalismo» d'ordine inferiore, limitatissimo, privo di comprensione e superficiale, come potrebbe opporsi veramente e efficacemente ad uno spirito col quale ha in comune tanti pregiudizi? Dall'una parte come dall'altra è più o meno la stessa cosa, v'è la stessa ignoranza dei principi veri, lo stesso partito preso nel negare tutto quanto trascende un certo orizzonte, la stessa incapacità a comprendere l'esistenza di altre civiltà, oltreché, nel caso specifico, un culto superstizioso per elementi affatto esteriori e contingenti del «classicismo» greco-latino. È una reazione impotente, che a noi interessa solo perché indica una certa insoddisfazione di alcuni nostri contemporanei per lo stato attuale delle cose. Di tale insoddisfazione esistono pertanto altre manifestazioni atte a condurre assai più oltre qualora esse siano ben dirette. Se per il momento è assai difficile dire che cosa ne verrà fuori, qualche previsione, nel riguardo, non sarà forse del tutto inutile: riferendosi strettamente alla sorte del mondo attuale, queste previsioni potranno servire simultaneamente di conclusione al nostro studio,

nella misura in cui sia permesso trarre delle conclusioni senza offrire all’ignoranza «profana» l’occasione di attacchi troppo facili, con l’esporre imprudentemente considerazioni insuscettibili ad esser giustificate con i metodi ordinari. Noi non siamo di quelli che credono che tutto può esser detto indifferentemente, almeno quando si abbandona il dominio della dottrina pura per passare a quello delle applicazioni. In questo secondo dominio alcune riserve si impongono inevitabilmente; ma queste riserve legittime e perfino indispensabili non hanno nulla in comune con certe paure puerili, procedenti da una ignoranza simile a quella di chi, secondo il proverbio indù, «prende una corda per una serpe». Lo si voglia o no, quel che deve esser detto lo sarà, nella misura in cui le circostanze lo richiederanno. Né gli sforzi interessati degli uni, né l’ostilità incosciente degli altri potranno impedire che le cose così vadano; allo stesso modo che, d’altra parte, l’impazienza di coloro che, presi dalla fretta morbosa del mondo moderno, vorrebbero saper tutto immediatamente, non potrà far sì che certe cose vengano conosciute all’esterno prima del necessario. Questi ultimi potranno però almeno consolarsi pensando che il ritmo accelerato degli avvenimenti soddisfarà indubbiamente senza troppo ritardo la loro curiosità: resta solo da sperare che essi in tale momento non abbiano a rimproverarsi per non essersi sufficientemente preparati ad accogliere una conoscenza, da essi cercata troppo spesso con molto più entusiasmo che non con vero discernimento.

9. QUALCHE CONCLUSIONE

Nel presente libro abbiamo voluto essenzialmente mostrare come l'applicazione dei dati tradizionali permetta di risolvere i problemi che attualmente si impongono nel modo più immediato, di spiegare lo stato presente dell'umanità terrestre e, in pari tempo, di giudicare non secondo idee convenzionali o preferenze sentimentali, ma secondo verità, tutto quel che costituisce propriamente la civiltà moderna. Non pretendiamo di aver esaurito il soggetto, né di averne sviluppato completamente tutti gli aspetti; del resto, i principi ai quali noi costantemente ci ispiriamo ci obbligano a presentare delle vedute essenzialmente sintetiche, e non analitiche come quelle del sapere «profano»; senonché tali vedute, appunto perché sintetiche, vanno assai più lontano nel senso di una vera spiegazione che non una qualunque analisi, ogni analisi non potendo avere, in realtà, che un mero valore descrittivo. In ogni caso, noi pensiamo di aver detto abbastanza per permettere a coloro che son capaci di comprendere di trarre da quanto si è esposto almeno una parte delle conseguenze contenutevi; ed essi debbono persuadersi che un tale lavoro è di ben altro profitto che non una lettura che non lascia alcun posto alla riflessione e alla meditazione. A tali facoltà abbiamo voluto invece fornire un punto di partenza adatto, un appoggio sufficiente per elevarsi di là dalla vana moltitudine delle opinioni individuali.

Ci resta da dire qualcosa su ciò che si potrebbe chiamare la portata pratica di un tale studio; questa portata, potremmo trascurarla, ovvero potremmo disinteressarcene se ci fossimo mantenuti nel dominio della dottrina metafisica pura, in relazione alla quale ogni applicazione è solo contingente e accidentale: ma qui, è proprio delle applicazioni che si tratta. Le quali, a parte ogni punto di vista pratico, hanno peraltro una doppia ragion d'essere: esse sono le conseguenze legittime dei principi, lo sviluppo normale di una dottrina che, essendo una e universale, deve abbracciare senza eccezione tutti gli ordini della realtà; in pari tempo, per alcuni almeno, esse sono un mezzo preparatorio per innalzarsi ad una conoscenza superiore, secondo quel che si

è spiegato a proposito della «scienza sacra».

Quando si è nel campo delle applicazioni, è lecito inoltre considerarle anche in sé stesse e nel loro valore intrinseco, sempreché non si sia da ciò condotti a perdere di vista la loro connessione ai principi; un pericolo del genere è reale -appunto da ciò essendo derivata la degenerescenza che ha dato luogo alla «scienza profana» - ma esso cessa di esistere per coloro che sanno che tutto deriva e dipende dalla intellettualità pura e che quanto non procede coscientemente da essa può solo essere illusorio. Come l'abbiamo spesso ripetuto, tutto deve cominciare dalla conoscenza; e quel che sembra essere più remoto dall'ordine pratico proprio in quest'ordine si dimostra maggiormente efficace essendo l'elemento senza il quale è impossibile conseguire qualcosa di realmente valido e di diverso da una vana e superficiale agitazione. Per cui, tornando più specialmente al problema che qui ci interessa, possiamo dire che se tutti capissero che cosa veramente sia il mondo moderno, questo stesso mondo cesserebbe subito di esistere, la sua esistenza, come quella dell'ignoranza e di tutto quel che è limitazione, essendo puramente negativa; essa deriva solo dalla negazione della verità tradizionale e super-umana.

Un mutamento si produrrebbe allora senza catastrofi, mutamento impossibile per altra via. Abbiamo dunque torto nell'affermare che una tale conoscenza è suscettibile di conseguenze pratiche veramente incalcolabili? Ma, da un altro lato, è purtroppo assai difficile ammettere che ognuno possa arrivare a questa conoscenza, da cui la gran parte degli uomini sono oggi certamente assai più lontani di quanto mai lo siano stati. È vero che ciò non è per nulla necessario, bastando una *élite* poco numerosa, ma costituita in modo abbastanza saldo, per dare la direzione alla massa, la quale obbedirebbe alle sue suggestioni senza nemmeno sospettare l'esistenza e i mezzi di azione di tale *élite*. La costituzione effettiva di una *élite* del genere è però ancora possibile in Occidente?

Noi non abbiamo l'intenzione di tornare su quanto abbiamo già avuto occasione di esporre altrove circa la funzione *dell'élite* intellettuale nelle diverse circostanze che si possono considerare possibili in un avvenire più o meno imminente. Ci limiteremo dunque a dire quanto segue: quale si sia il modo in cui dovrà compiersi il mutamento costituente quel che si può dire il passaggio da un mondo all'altro, e che si tratti inoltre di cicli più o meno vasti, questo stesso mutamento, anche se avrà l'apparenza di una brusca frattura, non comporterà mai una discontinuità assoluta, essendovi una

concatenazione di cause che collega insieme tutti i cicli. *L'élite* di cui parliamo, se riuscisse a costituirsi finché si è ancora in tempo, potrebbe preparare il mutamento in modo che esso si svolga nelle condizioni più favorevoli e che il perturbamento da cui esso sarà inevitabilmente accompagnato sia in un certo modo ridotto ad un minimo. Ma quand'anche così non fosse, le rimarrebbe sempre un altro compito, ancor più importante: contribuire a conservare quel che deve sopravvivere al mondo presente e servire all'organizzazione del mondo futuro. È evidente che non bisogna aspettare che la discesa sia finita per preparare la risalita, risalita che avrà luogo necessariamente, perfino se non si potrà evitare che intanto la discesa dia luogo a qualche cataclisma. Così, in ogni caso, il lavoro fatto non sarà perduto: non può esserlo nei riguardi dei benefici che *l'élite* ne trarrà per sé stessa, ma non lo sarà nemmeno nei riguardi dei suoi ulteriori risultati per l'insieme dell'umanità.

Ora, le cose vanno considerate nel modo seguente: *l'élite* esiste ancora nelle civiltà orientali e, anche ammettendo che vi si riduca sempre di più di fronte all'invasione spirituale europea, non per questo essa cesserà di esistere fino all'ultimo, perché è necessario che così sia per custodire il deposito di una tradizione imperitura e per assicurare la trasmissione di tutto quel che deve essere conservato. Invece in Occidente *l'élite* non esiste più. Ci si può dunque chiedere se qui essa si ricostituirà prima della fine dell'epoca nostra, cioè se, malgrado la sua deviazione, il mondo occidentale prenderà parte a questa conservazione e trasmissione. Se ciò non accadrà, la conseguenza sarebbe che la sua civiltà finirà interamente, in essa non essendovi più nessun elemento utilizzabile per l'avvenire e ogni traccia dello spirito tradizionale essendovi scomparso.

Così posto, il problema non può avere che una importanza secondaria rispetto al risultato finale; esso presenta tuttavia un certo interesse da un punto di vista relativo, che noi dobbiamo pur considerare, se vogliamo tener conto delle condizioni particolari del periodo in cui viviamo. In via di principio, basterebbe far rilevare che questo mondo occidentale, malgrado tutto, è la parte di un insieme dal quale esso sembra essersi staccato dopo l'inizio dei tempi moderni, e che nell'integrazione ultima di un ciclo tutte le parti debbono in un qualche modo potersi ritrovare. Ma ciò non implica necessariamente una restaurazione preliminare della tradizione occidentale, poiché questa può essersi conservata soltanto allo stato di possibilità permanente nella sua stessa scaturigine, al di fuori della forma speciale da

essa rivestita ad un dato momento. Ciò, solo a titolo di accenno, poiché, per far capire interamente ciò di cui si tratta, bisognerebbe trattare dei rapporti esistenti fra la tradizione primordiale e le tradizioni subordinate, cosa che qui noi non possiamo pensare di fare. Questo sarebbe il caso più sfavorevole per il mondo occidentale preso in sé stesso, e il suo stato attuale fa temere che proprio tale caso dovrà realizzarsi. Noi abbiamo però detto che vi sono dei segni che ci permettono di pensare che ogni speranza in una migliore soluzione non è ancora del tutto perduta.

In Occidente esiste oggi un numero di persone, più grande di quel che si creda, le quali cominciano a prender conoscenza di quel che manca alla loro civiltà: se esse restano in vaghe aspirazioni e in ricerche troppo spesso sterili, se accade perfino che esse smarriscano definitivamente la via, ciò avviene per il loro mancare di dati reali, che nulla potrebbe sostituire, e per l'inesistenza di una organizzazione che possa dar loro il necessario orientamento dottrinale. Beninteso, qui non parliamo di coloro che han potuto trovare questo orientamento nelle tradizioni orientali tanto da trovarsi, intellettualmente, fuori dal mondo occidentale: costoro, d'altronde, non rappresentano che un caso d'eccezione e non potrebbero esser considerati come parti integranti di una *élite* occidentale. Essi sono in realtà un prolungamento delle *élites* orientali, il quale potrebbe esercitare una funzione di collegamento dopo che *Yélite* occidentale sia giunta a costituirsi. Quanto alla *élite* occidentale, essa quasi per definizione potrebbe solo costituirsi attraverso una iniziativa propriamente occidentale, nel che sta tutta la difficoltà. Una tale iniziativa sarà possibile in due soli modi: o l'Occidente ne troverà in sé stesso i mezzi, con un ritorno diretto alla sua propria tradizione, ritorno che sarebbe come lo spontaneo svegliarsi di possibilità latenti; ovvero alcuni elementi occidentali compiranno quest'opera di restaurazione con l'aiuto di una certa conoscenza delle dottrine orientali, conoscenza che, pur non potendo essere assolutamente diretta, poiché essi debbono restare occidentali, potrebbe tuttavia conseguirsi grazie ad una specie d'influenza di secondo grado, esercitantesi attraverso intermediari come quelli cui or ora abbiamo alluso. La prima di queste due ipotesi è poco probabile, giacché essa implica l'esistere, in Occidente, di almeno un centro in cui lo spirito tradizionale si sia conservato integralmente: e noi abbiamo detto che, malgrado certe affermazioni, l'esistenza di un centro del genere appare assai dubbia. È la seconda ipotesi che bisogna dunque esaminare più da vicino.

In questo caso, anche se non è necessario assolutamente, pure sarebbe

bene che *l'élite* in formazione assumesse come punto d'appoggio una organizzazione occidentale avente già una sua esistenza effettiva; ora, sembra che in Occidente non vi sia più che un'unica organizzazione possedente un carattere tradizionale e conservante una dottrina tale da fornire al lavoro di cui si tratta una base appropriata: è la Chiesa Cattolica. Senza nulla cambiare nella forma religiosa sotto la quale essa si presenta all'esterno, basterebbe restituire alla dottrina di questa il senso profondo che essa ha realmente, ma del quale i suoi rappresentanti attuali sembrano non aver più coscienza: tanto poco, quanto dell'unità essenziale di questa dottrina con le altre forme tradizionali, le due cose essendo d'altronde inseparabili. Sarebbe la realizzazione del Cattolicesimo nel vero senso della parola, poiché questo termine, etimologicamente, esprime l'idea della universalità, cosa troppo dimenticata da coloro che vorrebbero farne la denominazione esclusiva di una forma speciale e puramente occidentale, priva di ogni legame effettivo con le altre tradizioni; e si può dire che se allo stato presente delle cose il Cattolicesimo ha solo una esistenza virtuale, ciò accade per il fatto che in esso non troviamo realmente la coscienza dell'universalità. Ma non è men vero che l'esistenza di una organizzazione avente un tale nome indica una base possibile per la restaurazione dello spirito tradizionale nella sua accezione più completa, tanto più che, nel Medioevo, essa già servì di sostegno a questo spirito nel mondo occidentale. Non si tratterebbe insomma che di un ripristino di quel che già esistette prima della deviazione moderna con gli adattamenti necessari alle condizioni di un'altra epoca. E se alcuni si stupiranno o protesteranno contro una idea del genere, ciò vorrà solo dire che essi stessi, a loro insaputa e forse loro malgrado, sono imbevuti di spirito moderno fino al punto di aver perduto interamente il senso di una tradizione, della quale essi conservano soltanto la scorza. Interesserebbe sapere se il formalismo della «lettera», che è ancora una delle varietà del «materialismo» quale da noi è stato precedentemente spiegato, ha soffocato definitivamente la spiritualità, ovvero se quest'ultima ne è stata solo oscurata in modo passeggero e può svegliarsi ancora nel seno stesso dell'organizzazione esistente; ma solo lo sviluppo futuro degli avvenimenti permetterà di rispondere a ciò.

D'altronde può darsi che questi stessi avvenimenti prima o poi imporranno ai dirigenti della Chiesa Cattolica come una necessità ineluttabile ciò di cui essi non sanno comprendere l'importanza diretta in funzione di intellettualità pura. Sarà certo deplorevole se, per indurli a riflettere,

occorreranno circostanze così contingenti, come quelle relative al dominio politico, considerato fuori da ogni principio superiore; ma bisogna pur ammettere che l'occasione per lo sviluppo di possibilità latenti può essere offerta a ciascuno dai mezzi più alla portata della sua facoltà attuale di comprensione. Per cui, diremo quanto segue: di fronte all'aggravarsi di un disordine che sempre più si generalizza, bisogna far appello all'unità di tutte le forze spirituali esercitanti ancora un'azione nel mondo esterno, in Oriente così come in Occidente; e, da parte dell'Occidente, non ci è dato di vedere che quelle della Chiesa Cattolica. Se quest'ultima, per tale via, potesse venire in contatto con i rappresentanti delle vere tradizioni orientali, dovremmo rallegrarci di questo primo risultato, che potrebbe precisamente costituire il punto di partenza per quel che abbiamo in vista, perché senza dubbio presto ci si accorgerà che un'intesa semplicemente esteriore e «diplomatica» sarebbe illusoria e non potrebbe avere le conseguenze desiderate; per cui bisognerebbe pur venire a ciò da cui normalmente si avrebbe dovuto cominciare, ossia a considerare un accordo in funzione dei principi, accordo la cui condizione necessaria e sufficiente è che i rappresentanti dell'Occidente ritornino ad essere veramente coscienti di questi principi, così come lo sono quelli dell'Oriente. La vera intesa, diciamolo ancora una volta, può compiersi solo dall'alto e dall'interno, quindi nel dominio che può venire chiamato indifferentemente intellettuale o spirituale, per noi i due termini avendo in fondo esattamente lo stesso senso. In seguito, l'intesa partendo da questo punto si svilupperebbe necessariamente anche in tutti gli altri domini, allo stesso modo che, una volta che un principio sia posto, v'è solo da dedurne o «esplicitarne» tutte le conseguenze compresevi. Per tutto ciò, vi è un solo ostacolo: il proselitismo occidentale, che non può decidersi ad ammettere che talvolta si ha bisogno di «alleati» che non siano dei «sudditi»; o, per parlare più esattamente, è il difetto di comprensione di cui il proselitismo non è che uno degli effetti.

Quest'ostacolo potrà venire sormontato? Se non lo potrà, *l'élite,* per costituirsi, non dovrà più contare che sugli sforzi di coloro che saranno qualificati a tanto per la loro capacità intellettuale, al di fuori di ogni ambiente definito, e naturalmente bisognerà anche contare sull'aiuto dell'Oriente. L'opera *dell'élite* sarebbe allora più difficile e la sua azione non potrebbe esercitarsi che a più lunga scadenza, poiché essa dovrebbe crearsi da sé tutti gli strumenti necessari, invece di trovarseli pronti come nell'altro caso. Ma noi non crediamo che per gravi che tali difficoltà siano, esse

possano impedire quel che, in un modo o nell’altro, dovrà esser compiuto.

Onde è opportuno dichiarare ancora questo: già ora nel mondo occidentale sono visibili indici certi di un movimento ancora indeterminato, ma che potrà, anzi in via normale dovrà, condurre alla ricostituzione di una *élite* intellettuale, a meno che una soluzione violenta della crisi non intervenga troppo rapidamente, ad impedirgli di svilupparsi sino in fondo. Occorre appena dire che la Chiesa, in vista della sua futura funzione, avrebbe tutto l’interesse di portarsi in un qualche modo oltre questo movimento anziché lasciare che esso si compia senza di essa ed esser poi costretta a seguirlo onde conservare una influenza che minaccerebbe di sottrarlesi. Non è necessario porsi da un punto di vista molto alto e arduo per comprendere che, insomma, è la Chiesa che avrebbe i maggiori vantaggi nell’assumere un’attitudine che, d’altronde, lungi dall’esigere da parte sua il menomo compromesso d’ordine dottrinale, avrebbe anzi per risultato lo sbarazzarla da ogni infiltrazione dello spirito moderno e per via della quale nulla verrebbe a modificarsi esternamente. Sarebbe piuttosto paradossale vedere un Cattolicesimo integrale realizzarsi senza il concorso della Chiesa Cattolica, che allora si troverebbe forse nella singolare posizione di dover accettare di esser difesa, contro i più terribili attacchi da essa mai subiti, da persone che i suoi dirigenti, o almeno coloro che essa lascia parlare in loro nome, in un primo tempo avrebbero cercato di squalificare facendoli oggetto delle accuse più infondate. Da parte nostra, ci dispiacerebbe se qualcosa di simile dovesse accadere: ma se si vuole che le cose non giungano fino a tale punto è tempo che coloro che, per la loro posizione, hanno le maggiori responsabilità, agiscano con piena conoscenza di causa e non permettano che tentativi, i quali possono avere conseguenze della massima importanza, rischino di esser frustrati dall’incomprensione o dalla malevolenza di qualche individualità più o meno subalterna, cosa che già si è verificata e che mostra ancora una volta fino a qual punto oggi il disordine regni dappertutto. Noi prevediamo che non ci si sarà affatto grati di tali avvertimenti, da noi dati in piena indipendenza e in un modo del tutto disinteressato; poco importa, e noi non per questo cesseremo di dire quel che deve esser detto, quando occorrerà e nella forma che riterremo più adeguata alle circostanze. Ciò che qui diciamo, è solo la sintesi delle conclusioni da noi tratte da certe «esperienze» assai recenti, fatte, naturalmente, su di un piano puramente intellettuale. Almeno per il momento, non è il caso di entrare, nel riguardo, in dettagli che del resto in sé stessi risulterebbero poco interessanti: ma possiamo affermare che, in quanto

precede, non vi è una sola parola scritta senza avervi prima ben riflettuto. A ciò sarebbe perfettamente inutile opporre sottigliezze filosofiche che noi vogliamo ignorare; noi parliamo seriamente di cose serie e non abbiamo tempo da perdere in discussioni verbali che per noi non hanno alcun interesse; e intendiamo tenerci assolutamente fuori da ogni polemica, da ogni disputa di scuola o di partito, allo stesso modo che respingiamo recisamente ogni tentativo di applicare a noi una qualunque etichetta occidentale, non essendovene nessuna che sia al caso. Che ciò piaccia o meno a certuni, così stanno le cose e nulla, nel riguardo, può farci cambiare attitudine.

Ed ora dobbiamo fare un avvertimento anche a coloro che, per la loro capacità di una comprensione più alta, anche se non per il grado di conoscenza da essi effettivamente raggiunto, sembrano destinati a divenire gli elementi di una possibile *élite*. È certo che lo spirito moderno, il quale è veramente «diabolico» in ogni senso della parola, cerca con tutti i mezzi d’impedire che questi elementi, oggi isolati e dispersi, giungano alla coesione necessaria per esercitare un’azione reale sulla mentalità generale. Spetta dunque a quelli che più o meno completamente hanno già preso coscienza dello scopo verso il quale debbono tendere i loro sforzi, di non lasciarsi sviare dalle difficoltà che incontreranno, quali esse siano. Per coloro che non sono ancora giunti al punto a partir dal quale un orientamento infallibile non permette più di scostarsi dalla retta via, son sempre da temersi le deviazioni più gravi: la massima prudenza è dunque necessaria, e noi vorremmo anzi dire che essa deve spingersi fino alla diffidenza, poiché l’«avversario», che fino a quel punto non sarà ancora definitivamente vinto, sa assumere le forme più varie e talvolta più inattese. Accade spesso che quelli che credono di essere sfuggiti al «materialismo» moderno siano captati da cose che, pur sembrando opporsi ad esso, in realtà sono dello stesso ordine. Data la loro conformazione mentale, a tale riguardo occorre mettere specialmente in guardia gli Occidentali contro la suggestione che su di essi possono esercitare «fenomeni» più o meno straordinari. Da ciò derivano in massima parte gli errori «neo-spiritualisti» e si può prevedere che questo pericolo si accentuerà, le forze oscure che alimentano il disordine attuale trovando qui uno dei loro più potenti mezzi d’azione.

È perfino probabile che noi non si sia più tanto lontani dall’epoca cui si riferisce questa predizione evangelica, già da noi altrove ricordata: «Sorgeranno dei falsi Cristi e dei falsi profeti, che faranno grandi prodigi e cose stupefacenti, fino a sedurre, se fosse possibile, gli stessi eletti».

Gli «eletti» sono, come la parola lo indica, coloro che fan parte *dell'élite* intesa nella pienezza del suo vero senso: per questo - diciamolo in tale occasione - noi abbiamo usato il termine malgrado l'abuso che di esso fa il mondo «profano». Se costoro, per via della «realizzazione» interiore a cui sono giunti, non possono più venir sedotti, le cose vanno diversamente per quelli che, non avendo ancora che alcune possibilità di conoscenza, sono propriamente soltanto i «chiamati»; onde l'Evangelo dice che «molti saranno i chiamati, ma pochi gli eletti». Noi entriamo in un'epoca in cui sarà particolarmente difficile «distinguere il grano dalla mala erba», effettuare realmente quel che i teologi chiamano «la discriminazione degli spiriti»; ciò, per via di manifestazioni disordinate che s'intensificheranno e moltiplicheranno, e altresì per via del difetto di vera conoscenza in coloro, la funzione normale dei quali dovrebbe essere di guidare gli altri, mentre oggi troppo spesso non sono che delle «guide cieche». Si vedrà allora se, in tali condizioni, le sottigliezze dialettiche saranno di una qualche utilità, e se una «filosofia», sia anche la migliore possibile, basterà per arrestare lo scatenamento delle «potenze infernali». Questa è un'altra ancora delle illusioni da cui alcuni debbono guardarsi, poiché vi sono troppe persone le quali, ignorando che cosa sia l'intellettualità pura, si imaginano che una conoscenza semplicemente filosofica, la quale, perfino nel migliore dei casi, è appena un'ombra della vera conoscenza, sia capace di rimediare a tutto e di attuare la rettificazione della mentalità contemporanea; allo stesso modo che vi sono altri che credono di trovare nella stessa scienza moderna un mezzo per innalzarsi a delle verità superiori, laddove questa scienza si fonda proprio sulla negazione di tali verità. Tutte queste illusioni sono altrettante cause di sviamento; una quantità di sforzi ne resta dissipata in pura perdita; ed è così che molti fra quelli che oggi vorrebbero sinceramente reagire contro lo spirito moderno sono ridotti all'impotenza, perché, non avendo saputo trovare i principi fondamentali senza di cui ogni azione è assolutamente vana, essi si lasciano trascinare in vicoli ciechi, dai quali non possono più uscire.

Coloro che riusciranno a vincere tutti questi ostacoli e a trionfare dell'ostilità di un ambiente opposto ad ogni spiritualità, saranno senza dubbio pochi; ma, ancora una volta, non è il numero che qui importa, poiché qui siamo in un campo le cui leggi sono affatto diverse da quelle della materia. Non vi è dunque ragione di disperare; e quand'anche non si potesse sperare di raggiungere un risultato sensibile prima che il mondo moderno precipiti, questo non sarebbe un motivo per non cominciare un'opera la cui portata

reale va ben oltre l'epoca attuale. Coloro che fossero tentati di cedere allo scoraggiamento debbono pensare che nulla di quanto viene compiuto in quest'ordine può mai andar perduto; che il disordine, l'errore e l'oscurità possono trionfare solo in apparenza e in modo affatto momentaneo; che tutti gli squilibri parziali e transitori debbono necessariamente concorrere alla costituzione del grande equilibrio totale e che nulla potrà mai prevalere in modo definitivo contro la potenza della verità: la loro divisa sia quella adottata in altri tempi da certe organizzazioni iniziatiche dell'Occidente: *Vincit omnia Veritas.*